

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DES BEAUX ARTS
ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES -- TOME QUARANTE-NEUVIÈME

OLIVIER LACOMBE

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
DOCTEUR-ÈS-LETTRES

L'ABSOLU SELON LE VÉDÂNTA

Les notions de Brahman et d'Atman
dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja



PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN, VI^e
1937

*A LA MÉMOIRE TRÈS-CHÈRE
DE MON MAITRE
SYLVAIN LÉVI*

BIBLIOGRAPHIE ET TABLE DES SIGLES.

A. TEXTES ET TRADUCTIONS

I. *Oupanichads.*

Sigles	
Ai.U.	<i>aitareya-upaniṣad</i> [Aïtaréya Oupanichad].
B.A.U.	<i>bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad</i> [Brihad Aranyaka Oupanichad] traduite et annotée par ÉMILE SENART. (Analyse par Alfred Foucher). Collection Émile Senart, vol. III. Les Belles Lettres, Paris, 1934.
Ç.U.	<i>çvetāṣvatara-upaniṣad</i> [Çvétâçvatara Oupanichad].
Ch.U.	<i>chândogya-upaniṣad</i> [Tchândogya Oupanichad], traduite et annotée par ÉMILE SENART. (Analyse par Alfred Foucher). Collection Émile Senart, vol. I. Les Belles Lettres, Paris, 1930.
I.U.	<i>īṣa-upaniṣad</i> [Iça Oupanichad].
Ka.U.	<i>kaṭha-upaniṣad</i> [Katha Oupanichad].
Ke.U.	<i>kena-upaniṣad</i> [Kéna Oupanichad].
Mâ.U.	<i>māṇḍūkya-upaniṣad</i> [Mândoûkya Oupanichad].
Mu.U.	<i>munḍaka-upaniṣad</i> [Moundaka Oupanichad].
P.U.	<i>praśna-upaniṣad</i> [Pračna Oupanichad].
T.U.	<i>taittirīya-upaniṣad</i> [Taïtirīya Oupanichad].

II. *Textes de la Tradition*

Bh.G.	<i>bhagavad-gītā</i> [Bhagavad-Guîtâ].
B.S.	<i>brahma-sūtra</i> [Brahma-soûtras].
ou	ou
V.S.	<i>vedānta-sūtra</i> [Védânta-soûtras].
N.S.	<i>nyāya-sūtra</i> [Nyâya-soûtras].
P.M.S.	<i>pūrva-mīmāṃsā-sūtra</i> [Poûrva-mîmâmsâ-soûtras].

III. Commentaires et traités.

a. ÇANKARA.

- Ai.U.Bh. *aitareyopaniṣat* | ... *śāṅkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 11
- B.A.U.Bh. *brhadâraṇyakopaniṣat* | ... *śāṅkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 15.
- Ç.U.Bh. *çvetâçvataropaniṣacchāṁkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 17.
- Ch.U.Bh. *chândogyopaniṣat* | ... *śāṅkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 14.
- I.U.Bh. *iśāvāsyopaniṣat* *saṭikaśāṅkarabhāṣyopetā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 5
- Ka.U.Bh. *kāṭhâkopaniṣat* | *śrīmacchāṁkarācāryakṛtabhāṣyena ... sa-*
metā |
Oriental Book Agency, Poona, 1919.
- Ke.U.Bh. *kenopaniṣat* | *śrīmacchāṁkarācāryakṛta ... bhāṣya... sa-*
metā |
Oriental Book Agency, Poona, 1919.
- Mâ.U.Bh. *śāṅkarabhāṣyasametā sagaudapādīyakārikārthavivedīya-*
māṇḍūkyopaniṣat |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 10.
- Mu.U.Bh. *munḍâkopaniṣat* | *śrīmacchāṁkarācāryakṛtabhāṣyasametā* |
Poona, 1925.
- P.U.Bh. *praśnopaniṣat* | ... *śāṅkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit series n° 8.
- T.U.Bh. *taittirīyopaniṣat* | ... *śāṅkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 12.
- G.Bh. *śrīmadbhagavadgītā* | ... *śāṅkarabhāṣyasametā* |
Anandâçrama Sanskrit Series n° 34
- B.S.Bh. Brahma-sôutra-bhâchyam : commentaire de Çankara
aux Brahma sôûtras.
brahmasûtraśāṅkarabhāṣyam | ... *ratnaprabhā-bhāmatī-ā-*
nandagiriya-vyākhyātrayopetam |
« Nirnaya-Sâgar » Press, Bombay, 1904.
- B.B.S. BELVALKAR (S. K.), *The Brahma-sûtras of Bâdarâyana*
with the Comment of Sankarâchârya, ch. II, Quarters
I and II, edited with translation and notes by S. K.
Belvalkar.
2nd édition, Poona, 1931.

b. RÂMÂNOUDJA.

- Ç.Bh. [Çrî Bhâchya] *Srî-Bhâshya* by *Râmânujâchârya*, edited by ... Vasudev Shastri Abhyankar. Part I. Text. Bombay Sanskrit and Prakrit Series, n° LXVIII, 1914.
- R.G.Bh. [Râmânoudja, Guîtâ Bhâchya] *srîmadbhagavadgîtâ* | ... *râmânujâcârya... bhâshyasahitâ* | Anandâçrama Snaskrtit Series, n° 92.

c. ÇRÎ NIVÂSA.

- Ç.N.D. [Çrî Nivâsa, Dîpikâ]: *yatîndramatadîpikâ* | *râmânujâdarśanam* | in PANDIT, New Series, vol. I, Bénarès 1876, pp. 115-126 ; 239-252 ; 367-372 ; 429-433 ; 494-498.

B. TRADUCTIONS

(sans texte).

- S.B.E.XXXIV SACRED BOOKS OF THE EAST, vol. XXXIV et XXXVIII, Oxford 1890 et 1896.
- et
- S.B.E.XXXVIII — *The Vedânta-sûtra's with the commentary of Çankarâchârya*, translated by GEORGE THIBAUT.
- S.B.E.XLVIII SACRED BOOKS OF THE EAST, vol. XLVIII, Oxford, 1904.
The Vedânta-sûtras with the commentary of Râmânujâ, translated by GEORGE THIBAUT.
- M.S.G. *The Bhagavad-Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya...* translated... by A. MAHADEVA SASTRY, Madras, 1929.
- Râmânujâ's Commentary on the Bhagavad-Gîtâ*, an English translation, introduction and notes... by ISVARADATTA. Hyderabad (Deccan), 1930.
- I *The Isa, Kena, Mundaka Upanishads with Sankaracharya's commentary* translated by V. C. SESHACHARRI, Madras, 1905.
- II *The Katha and Prasna Upanishad...* etc... 1923.
- III-IV *The Chandogya-Upanishad...* etc... 1923.
- V *The Aitareya and Taittiriya Upanishads...* etc... 1923.

The Māndūkyaopaniṣad with Gaudapāda's Kārīkās and the Bhāṣya of Sankara. Translated into English by MANILAL N. DVIVEDI. Bombay, 1909.

The Brihad Aranyaka Upanishad and the Commentary of Sankaracharya on its first chapter, translated from the original sanscrit by DR. E. ROER. Calcutta, 1908.

R.O.D. [Rudolf Otto, Dīpikā]. *Dīpikā des Nivāsa*, aus dem Sanskrit von D. RUDOLF OTTO — J. C. B. Mohr. Tübingen 1916.

C. OUVRAGES GÉNÉRAUX

M.W. MONIER MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary* New edition, Clarendon Press, Oxford, 1899.

L.V.P. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, *Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes*, Histoire du Monde publiée sous la direction de M. E. Cavaignac, tome VI², Paris, 1935.

I MAURICE WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, vol. I : Calcutta, 1927 ; vol. II : Calcutta, 1933 ; vol. III (édition allemande : Geschichte der indischen Litteratur) : Leipzig, 1920.

II P. MASSON-OURSSEL, H. DE WILLMAN-GRABOWSKA et PH. STERN, *L'Inde antique et la Civilisation indienne*, L'Évolution de l'Humanité n° 26, Paris, 1933.

III. PAUL MASSON-OURSSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923.

III^{bis}. PAUL MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, Paris, 1923.

IV. RENÉ GROUSSET, *Les Philosophies indiennes, Les systèmes*. Bibliothèque française de Philosophie, Nouvelle série, 2 vol. Paris, 1931.

V SURENDRANATH DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, vol. I : 1932, vol. II : 1932.

VI S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy* ; I. 1923 ; II. 1927 . London.

D. OUVRAGES SPÉCIAUX

VII R. G. BHANDARKAR, *Vaishnavism, Ćaivism and minor reli-*

- gious systems*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Strassburg, 1913.
- VIII J. ESTLIN CARPENTER, *Theism in mediaeval India*, Hibbert lectures (2 series), London, 1926.
- IX F. OTTO SCHRADER, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*, Adyar, Madras, 1916.
- X OTTO STRAUSS, *Udgāthavidyā*, Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1931, XIII, Berlin, 1931.
- X^{bis} OTTO STRAUSS, *Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*, id. 1932-XXII, Berlin, 1932.
- XI B. L. ATREYA, *The Philosophy of Yogavāsishtha*, Adyar, Madras, 1936.
- XII P. N. SRINIVASACHARI, *The Philosophy of Bhedābheda*, Srinivasa Varadachari et Co, Madras, 1934.
- XIII V. S. GHATE, *Le Vedānta*, Étude sur les Brahma-sūtras et leurs cinq commentaires, Thèse pour le Doctorat d'Université présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1918.
- XIV S. K. BELVALKAR, *Vedānta Philosophy* (Shree Gopal Basu Mallik Lectures on), Part I : Lect. 1-6, Poona, 1929.
- XV PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig, 1883.
- XV^{bis} RUDOLF OTTO, *West-östliche Mystik*, 2^{te} Aufl., Gotha, 1929.
- XV^{ter} RENÉ GUÉNON, *L'homme et son devenir selon le Vedānta*, 4^e édition, Bossard, Paris, 1925.
- XVI C. N. KRISHNASWAMI AIYAR, S. KRISHNASWAMI AIYANGAR, etc..., *Three Great Acharyas : Sankara, Ramanuja, Madhwa*, First edition, G. A. Natesan, Madras, 1923.
- XVII KRISHNA CHANDRA BHATTACHARYYA, *Studies in Vedantism*, Calcutta University studies, n° 3 ; 1909.
- XVIII SAROJ KUMAR DAS, *Towards a systematic study of the Vedānta* (Sreegopal Basumallik Fellowship lectures for 1929). Calcutta, 1931.
- XIX KOKILESWAR SASTRI, *The Sreegopal Basu Mallick Fellowship Lectures for 1930-31 (A realistic interpretation of Sankara-Vedānta)*. University of Calcutta, 1931.
- XX PRABHU DUTT SHĀSTRĪ, *The Doctrine of Māyā in the Philosophy of the Vedānta*, Luzac and Co, London, 1911.

- XXI MAHENDRANATH SIRCAR, *The System of Vedantic Thought and Culture*, University of Calcutta, 1925.
- XXII SATINDRAKUMAR MUKHERJEE, *Samkara on the Absolute Being*, in *Journal of the Department of Letters*, University of Calcutta, vol. XXII, 1932.
- XXIII MICHEL LEDRUS, in « *Gregorianum* », Rome, circa 1932.
- XXIII^{bis} G. DANDOY, *L'ontologie du Vedânta*, traduit de l'anglais par Louis-Marcel Gauthier, Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris, 1932.
- XXIV PIERRE JOHANNIS, *Vers le Christ par le Vedanta*, tome I, Çankara et Ramanuja, traduit de l'anglais par Michel Ledrus, Louvain, 1932.
- XXV BHARATAN KUMARAPPA, *The Hindu Conception of the Deity as culminating in Râmânuja*, Luzac and Co, London, 1934.
- XXVI P. N. SRINIVASACHARI, *Ramanuja's Idea of the finite Self*, Longmans, Green and Co, Madras, 1928.

PRÉFACE

En dédiant ce livre à la mémoire de celui à qui nous devons tant et de tant de manières, nous voudrions exprimer avec l'immensité de notre dette, avec toute notre gratitude, le regret que la joie ne nous soit pas donnée de le voir assister à l'achèvement d'un travail qu'il avait suscité et encouragé de toute sa force animatrice. Ce n'est pas, certes, que nous surestimions le résultat de nos premiers labeurs dans le champ de l'indianisme : mais l'intérêt toujours actif et affectueusement bienveillant que notre « gourou » portait aux efforts de ceux qu'il avait une fois accueillis, et qui lui avait fait aimer les parties de cet ouvrage qu'il nous fut possible de lui soumettre avant sa mort, hélas si tôt et si soudainement advenue, nous eût rendu très doux le devoir de l'appeler à en juger dans sa totalité.

Le souvenir de Sylvain Lévi ne peut être détaché de la grande famille indianiste française dans laquelle voici quelque neuf ans l'honneur nous fut fait d'être admis sur les seules promesses de notre bonne volonté : à tous les Maîtres dont elle est si riche et dont les enseignements, les conseils, le soutien nous furent et nous sont encore si précieux, qu'il nous soit permis de dire ici notre profonde et respectueuse reconnaissance. Ce même hommage nous l'adressons, avec la nuance d'intimité plus étroite à laquelle nous autorisent plusieurs années d'activité intellectuelle exercée quotidiennement dans son rayonnement formateur, au Conseil directeur de l'Institut de Civilisation Indienne et à sa Secrétaire, Madame Nadine Stchoupak, qui a toujours si gracieusement et amicalement mis à notre disposition sa science, d'une qualité si haute, et son inlassable dévouement.

M. Paul Masson-Oursel sait mieux que personne tout ce dont nous sommes redevable à son enseignement et à son amitié. Combien de fois, au long de ces pages, entendra-t-il l'écho de sa propre voix ! Nous voudrions qu'elle lui revînt chargée du témoignage de notre plus déferante gratitude, et qu'il acceptât en ce travail sur la philosophie indienne l'hommage bien imparfait mais qu'il nous est si agréable de rendre à sa double maîtrise d'indianiste et de philosophe.

Car nous n'avons point abandonné la philosophie : les Maîtres qui nous l'ont enseignée le savent, comme ils savent notre fidèle et respectueuse reconnaissance.

Je prie M. René Grousset qui, le premier, m'ouvrit les portes de l'Orientalisme, et dont l'amitié, indéfectiblement ferme et efficace autant que prévenante et délicate, m'a constamment accompagné et soutenu depuis, de trouver ici l'expression de tout mon respect et de tout mon attachement.

N. B. — Nous avons transcrit de deux manières les mots indiens employés dans cet ouvrage : soit en nous conformant autant que possible à la phonétique *française* de façon à ne pas gêner le lecteur, et ce chaque fois que le vocable étranger pouvait entrer dans le corps de notre phrase française ; soit en utilisant le système de signes spéciaux en usage parmi les indianistes et qui seul permet une transposition rigoureuse de l'écriture originale : ceci lorsque nous avons à *citer* un mot ou un texte auxquels il convenait de laisser leur physionomie authentique : les transcriptions de ce second type sont toujours imprimées en *italiques*.

INTRODUCTION

La place de Çankarâtchârya, de Maître Çankara, est la première dans la conscience philosophique de l'Inde contemporaine, et la gloire de son grand nom résume en même temps qu'elle fait pâlir toutes les autres gloires dont la pensée indienne ait le droit de s'enorgueillir.

Cependant, la restitution du Bouddhisme indien accomplie par nos philologues a pu faire douter de l'originalité de son système. Nous ne proposerions pas les thèses du présent ouvrage si nous ne croyions devoir maintenir et l'originalité de la doctrine çankarienne et sa valeur excellemment représentative de la grande tradition védantique. Si elle doit incontestablement beaucoup au Bouddhisme, il s'en faut pourtant qu'elle n'en soit qu'une simple démarcation. D'autre part, entre les expressions systématiques de la pensée « orthodoxe » s'originant aux Oupanichads, celle-ci est à coup sûr l'une des mieux liées, des mieux fondées au point de vue de l'exégèse, des plus géniales. Tels sont les postulats que nous demandons au lecteur de nous accorder s'il veut entrer avec nous dans l'analyse du Védânta non-dualiste tel que l'a conçu Çankara.

Mais du Védânta se réclament d'autres systèmes antérieurs ou postérieurs au sien. Il nous a paru qu'il y aurait un surcroît d'intérêt à le confronter avec au moins l'un de ceux-ci. Râmânoudja, en opposition au *non-dualisme pur et simple*¹ de son prédécesseur, professa un *non-dualisme du divers en tant que tel*². A la place de l'acosmisme çankarien pour lequel le monde n'était qu'une illusion, à la place du salut par la gnose en laquelle s'actualise la conscience de notre identité à un absolu transpersonnel et indifférencié, il affirma la réalité du monde physique, des âmes finies et de l'infinie Personnalité divine dans l'unité indéchirable de l'absolu, enseigna que la voie salutaire par excellence

1. *advaitamātra*.

2. *viśiṣṭādvaita*, qu'il faut interpréter d'après M. M. S. Kūppuswami Sastr, non pas *viśiṣṭam advaitam*, « non-dualisme modifié », mais *viśiṣṭasya viśiṣṭarūpeṇa advaitam*, « non-dualisme du divers en tant que divers ».

est celle de la connaissance d'amour adhérent à Dieu comme personne et corrélatrice de sa grâce.

Une aussi profonde divergence de vues au sein d'une même tradition soulève de multiples problèmes concernant l'homogénéité de celle-ci, l'unité ou la pluralité de ses sources. Sur tous ces points nous ne nous flattons aucunement d'apporter des lumières nouvelles et nous contenterons, par manière d'introduction, de rappeler les solutions qui peuvent être actuellement regardées comme valables. Notre propos fut d'exposer pour le lecteur français soucieux de philosophie, au sens technique de ce mot, deux systèmes védantiques achevés. Ce n'est pas ici le lieu d'ouvrir un débat sur la valeur relative des moments d'évolution liquide et des moments de cristallisation d'une doctrine. Nous n'ignorons point, d'autre part, que là où nous parlons de « système » l'Inde parle plus volontiers de « vue » — *darsana* — par quoi elle paraît donner plus d'importance à l'ordre des points de vue métaphysiques qu'à leur aménagement conceptuel et à leur structure logique. Il reste que, dans l'Inde comme ailleurs, la constitution d'un système marque le temps d'une prise de conscience supérieure, à raison des exigences de cohésion et d'approfondissement qu'elle apporte avec soi. C'est en passant par l'esprit d'une personnalité puissante qu'un courant de pensée collective se hausse à l'universalité.

Des deux méthodes par lesquelles on peut s'efforcer à l'intelligence d'une doctrine systématisée nous avons donné le pas à celle qui tâche de restituer les démarches conscientes de son créateur à partir des thèmes majeurs dont elle découle, sur celle qui cherche d'abord à l'investir du dehors en retraçant la genèse de ses matériaux historiques et dépistant les sollicitations préconscientes entre lesquelles elle s'est constituée. Sans doute ces méthodes sont-elles complémentaires, et nous ne songeons nullement à les faire exclusives l'une de l'autre. Mais les dimensions du présent travail se fussent démesurément agrandies si nous les avions appliquées toutes deux ensemble. Et comme aux yeux de meilleur juge que nous-même, il y avait encore place pour une étude française du Védānta dans laquelle la philologie se mettrait directement au service de l'interprétation philosophique, nous nous croyons justifié d'avoir entrepris ce travail.

Il eût été prématuré, à plus d'un égard, de le concevoir comme une analyse comparative des « philosophèmes » de l'Orient et de l'Occident. Avant de comparer, il est nécessaire de connaître adéquatement les deux termes de la comparaison. Mais il fallait bien rendre immédiatement intelligibles au philosophe de chez nous ces monographies parallèles de deux doctrines indiennes jumelles. A cette fin une amorce de comparaison était nécessaire, que nous avons voulue aussi souple que possible, pour que le lecteur fût tout ensemble pourvu d'un système de références familier et prémuni, par la diversité même des points de

repère proposés, contre toute assimilation trop poussée et trop hâtive. C'est donc toute l'histoire de la philosophie européenne que nous avons appelée à notre secours, choisissant ici ou là, selon les nécessités du moment, le ou les thèmes les plus suggestifs. Nous espérons qu'un tel travail préparera le travail à venir d'une comparaison méthodique.

Nous avons donc poussé notre pointe au cœur de nos deux systèmes, posant les questions que nous avons accoutumé de poser aux métaphysiciens d'Europe, notant les réactions et les réponses des textes, tantôt clairement exprimées, tantôt seulement suggérées, notant aussi leur silence là où toute réponse faisait défaut. De même que nous avons réduit au minimum l'histoire du Védânta avant Çankara et Râmânoudja, de même n'avons-nous pas entrepris l'analyse des nombreux commentaires qu'ont suscités leurs ouvrages ni des œuvres qui entendent les continuer. Le fondement constant de notre effort n'est autre que le texte même de nos deux docteurs. Mais nous avons cru pouvoir accueillir de ci, de là, les éclaircissements et les compléments proposés par un commentateur ou un continuateur, lorsque le besoin s'en faisait sentir. Quant aux interprétations des védântins modernes elles nous ont été plus d'une fois précieuses et nous nous plaçons à reconnaître ici la dette de gratitude que nous avons contractée envers eux.

Mais en définitive le texte original a été notre premier maître et notre règle ultime. S'il nous est arrivé d'en prolonger les échos, de souligner certaines intentions implicites, nous ne pensons pas avoir dépassé les limites d'une explication honnête et fidèle.

Voici maintenant dans ses grandes lignes, le plan que nous avons suivi :

Après une situation historique succincte, nous avons étudié dans une première partie l'ontologie de Çankara puis celle de Râmânoudja. La seconde partie traite de leurs doctrines respectives de l'esprit. La troisième partie, abandonnant les perspectives analytiques des livres précédents, envisage synthétiquement les problèmes de Dieu, de l'absolu et de l'âme individuelle. Une quatrième partie, qui est aussi une conclusion, montre quelle éthique découle des données métaphysiques précédemment étudiées et décrit la voie du salut ¹.

1. Cette dernière partie, plus condensée, supportait mal la division en deux chapitres distincts que nous avons adoptée pour les trois premiers livres. L'exposé des deux systèmes s'entrecroise donc ici au lieu de se séparer.

Si, d'autre part, dans les trois premières parties, le chapitre consacré à Çankara est beaucoup plus long que celui réservé à Râmânoudja, nous prions le lecteur de ne voir dans cette inégalité de développement nulle intention de faire dommage à ce dernier. Mais, suivant l'ordre chronologique, nous devons nécessairement considérer d'abord Çankara, et poser à son propos les questions védântiques dont nous voulions traiter. Des conceptions de Râmânoudja nous n'avons donc plus à parler que dans la mesure où elles diffèrent de celles de son prédécesseur et s'y opposent.

Soulignons enfin que nous n'avons pas prétendu faire un exposé exhaustif des menus enseignements de nos docteurs. Ce sont les théorèmes essentiels de leurs systèmes que nous voulions avant tout faire connaître. Les corollaires ne trouveront ici de place que dans la mesure indispensable.

Le Védānta est la fin du Vēda (*veda-anta*). La tradition interprète ce terme selon l'ambivalence de son étymologie comme signifiant la portion finale du Vēda ou l'enseignement ultime visé à titre de fin par la révélation védique, car tout le Vēda, Védānta y compris, est tenu pour révélé et constitue le fondement de l'orthodoxie brāhmanique. Cette Révélation¹ comporte deux sections, la section des « œuvres »,² et la section de la « connaissance »³, laquelle n'est autre chose que le Védānta lui-même, car la connaissance dont il est ici question est la « connaissance » par excellence, celle de l'absolu. Si l'on adoptait à la lettre le premier sens du mot Védānta, les textes védāntiques devraient coïncider rigoureusement avec les Oupanichads, les textes de la « doctrine secrète », qui sont chronologiquement postérieurs au reste du Vēda. Mais en réalité, et bien que les Oupanichads constituent la majeure partie du Védānta, il y a d'autres textes parmi les parties les plus anciennes de la Révélation qui portent sur la connaissance de l'absolu et non pas sur le rite et sur les œuvres ; ils rentrent donc de droit dans la section de la connaissance. La seconde interprétation est beaucoup plus satisfaisante pour les docteurs védāntiques, car ils regardent les « œuvres » comme des moyens au moins indirects de la « connaissance » et donc celle-ci comme leur *fin*⁴.

1. *śruti*, ce qui a été entendu.

2. *karma-kāṇḍa*.

3. *jñāna-kāṇḍa*.

4. Rappelons ici la composition du *corpus* des textes révélés : d'abord les quatre *veda*, au sens restreint du terme. (Par lui-même le mot sanscrit *veda*, cf. grec. *oîda*, signifie *science* et désigne, appliqué à la Révélation, un savoir d'ordre sacré.) Ce sont : le *ṛgveda*, ou collection des hymnes en l'honneur des dieux ; il contient les portions les plus anciennes du corpus ; le *sāmaveda*, collection des chants ; le *yajurveda*, recueil des formules sacrificielles, l'*atharvaveda*, de rédaction plus tardive et dont le caractère magique est très prononcé. Tous ces textes sont versifiés et comme tels portent le nom de *mantra*.

Puis viennent les *brāhmana*, textes en prose, complémentaires des recueils — *samhitā* — qui viennent d'être énumérés. Dans cette littérature nouvelle qui veut continuer l'ancienne, l'accent se déplace des *dieux* à qui sont offerts les sacrifices, au *sacrifice* lui-même, ou plutôt à l'énergie cosmique et magique mise en œuvre par la technique sacrificielle, technique tenue pour infaillible et qui va se compliquant de plus en plus. Cette énergie c'est le *brahman*, et le prêtre qui en connaît les secrets est le *brāhmaṇa*. Ces textes sont essentiellement de deux

La Révélation devait susciter une Tradition dépositaire de son enseignement ainsi que des développements et interprétations qu'il

sortes : « injonctions » — *vidhi* — qui prescrivent tel ou tel rite pour obtenir tel ou tel résultat, et « explications » — *arthavāda* — qui portent moins sur l'acte à faire que sur les réalités préexistantes que l'acte doit mettre en œuvre.

Viennent alors les *āranyaka* ou textes forestiers, ainsi nommés parce qu'ils nous font connaître les enseignements théoriques et pratiques des ermites vivant dans les forêts. Ces documents forment une transition entre les Brâhmanas et les Oupanichads. Les ermites forestiers, ancêtres des *yogin* cherchent à obtenir par la concentration mentale et les austérités de toute sorte (*tapas*), des états et des pouvoirs surhumains et même supra-divins, à la limite, la coïncidence avec l'absolu. La pratique du sacrifice mental, qui est une méditation symbolique sur les textes sacrificiels, fait le pont entre la pratique effective du rite et celle du *yoga* et du *tapas*.

Les *upaniṣad* (Oupanichads) font le pas ultime : elles enseignent la délivrance — *mokṣa* — par la connaissance — *jñāna* — qu'elles opposent consciemment aux actes, aux « œuvres » et même à l'ascèse. Les œuvres nous enchaînent à l'existence empirique et à la misère puisqu'elles produisent automatiquement une rétribution proportionnelle à leur mérite. Mais l'absolu n'est pas à faire, il est. Il suffit de le connaître, et avec lui notre identité foncière à sa nature (*ātman* = *brahman*, le soi = le sacré, l'absolu). Quant à l'ascèse qui est une contre-action, elle n'a qu'un rôle préparatoire à la connaissance : elle neutralise les effets de l'action.

Le genre « Oupanichad » s'est considérablement enrichi au cours des siècles. Plus de deux cents textes portent ce nom qui excèdent sans aucun doute les limites de la littérature védique, et beaucoup d'entre eux sont très tardifs. Restent quatorze compositions dont les titres de document védique ne soient pas négligeables. Un classement simple les distribue en trois sections : six oupanichads anciennes, rédigées principalement en une prose voisine de celle des Brâhmanas (savoir *aitareya*-, *byhadāranyaka*-, *chândogya*-, *taittirîya*-, *kausiṭaki*-, *kena-upaniṣad*) ; six autres sont versifiées et bien que plus tardives peuvent encore être considérées comme pré-bouddhiques (ce sont *kaṭha*-, *śvetâśvatara*-, *mahânārâyana*-, *iṣa*-, *muṇḍaka*-, *praśna-upaniṣad*) , deux autres sont postérieures au Bouddha (mort autour de 485 av. J. Ch. selon la tradition), mais pourraient être les derniers rejetons de l'arbre védique : ce sont *maitrâyaṇîya*- et *māṇḍūkya-upaniṣad*. Leur authenticité n'est cependant pas au dessus de tout soupçon, celle de la seconde tout au moins que Çankara ne semble pas connaître.

Quant à la chronologie de la littérature védique, rien ne permet encore de la fixer avec certitude. Donnons ici à titre de repère l'opinion de Winternitz qui occupe une position moyenne parmi les hypothèses proposées : « En l'absence de toute preuve externe, nous sommes contraint de nous appuyer sur la preuve [interne] qui ressort de l'histoire de la littérature indienne elle-même... L'in- » dice le plus sûr à cet égard est encore le fait que Pârçva, Mahāvira et le Bouddha, « présupposent l'achèvement du Vêda entier en tant que littérature, selon ses » intentions essentielles... Nous ne pouvons cependant expliquer le développe- » ment total de cette grande littérature, si nous prenons pour point de départ » une date aussi basse que les environs de 1200 ou 1500 av. J. Ch. Nous aurons » probablement à fixer le commencement de ce développement aux alentours de » 2000 ou 2500 av. J. Ch., et son terme entre 750 et 500 av. J. Ch. La conduite la » plus prudente est toutefois de s'écarter de toute date fixe, et de se garder contre » les extrêmes d'une période prodigieusement ancienne ou d'une époque ridi- » culement moderne. » (I. p. 310.)

comporte. C'est la *smṛti*¹, qui enfantera un jour elle-même les puissantes synthèses doctrinales dont nous avons entrepris l'étude. Ces systèmes entendent n'être qu'une *exégèse* de la révélation et de ses développements traditionnels. Et de même que la révélation est double,

1. Littéralement : « mémoire ».

Si le canon des textes révélés s'avère assez flottant et n'a jamais été strictement défini, à plus forte raison la Tradition est-elle moins rigoureusement déterminée encore. Elle comprend essentiellement :

les six *vedāṅga* ou « membres auxiliaires du Vêda » : phonétique et euphonie rituelles, métrique, grammaire, explication de mots, calendrier et astronomie, cérémonial :

ces *vedāṅga* consistent, au moins pour une part, en *sūtra* (= fil, i.e. enfilade d'aphorismes), sorte de manuels aide-mémoire à l'usage des écoles védiques, composés de sentences condensées, souvent même elliptiques et quasi-sténographiques, contenant l'enseignement résumé des disciplines se référant au Vêda. Tels sont les *kalpa-sūtra*, subdivisés en *śrauta-sūtra* qui traitent des grands sacrifices ; *śulva-sūtra*, concernant « la technique des mensurations d'arpentage et de géométrie nécessaires pour préparer le terrain du sacrifice et l'autel ». (MASSON-OURSSEL, II, p. 72) ; *gṛhya-sūtra*, pour le rituel domestique ; *dharma-sūtra*, traitant des lois et coutumes. La littérature des *vedāṅga* et des *kalpa-sūtra* se situe encore chronologiquement dans l'ère védique, et se dégage peu de la littérature révélée qu'elle interprète. Mais le genre *sūtra* a couru une longue carrière. La différenciation de plus en plus marquée des branches variées du savoir indien et leur indépendance de plus en plus affirmée à l'égard des soucis purement exégétiques, amène la formation de nouveaux *sūtra*, ou la refonte de *sūtra* anciens, et le mouvement se continue jusqu'après l'ère chrétienne. Chaque discipline, chaque *śāstra*, a son manuel aide-mémoire que les maîtres commentent, Tels sont les célèbres *sūtra* de Pânini, manuel de grammaire, tels sont les divers manuels philosophiques ;

les *dharma-śāstra*, issus des *dharma-sūtra*, codes de moralité et de législation générales, au premier rang desquels l'illustre *mānava-dharma-śāstra* ou « Lois de Manou » ;

les deux grandes épopées — *itihāsa* : l'immense compilation du Mahābhārata, dans lequel est inséré le chant du Bienheureux, la *bhagavadgītā*, long poème philosophique et religieux en dix-huit parties, qui est sans doute de tous les livres sacrés de l'Hindouisme le plus largement connu, médité et aimé et qui résume dans une synthèse éclatante l'essentiel de la sagesse indienne ; le Rāmāyana, de proportions plus modestes mais encore considérables, et dont l'unité de composition témoigne, en dépit d'additions notables, de la personnalité réelle de son auteur. Selon WINTERNITZ, I, I. pp. 474-5 et 516-7, « les mythes, légendes et poèmes individuels qui sont inclus dans le Mahābhārata, remontent au temps du Vêda. Notre « Bhārata » ou « Mahābhārata » épique n'existait pas pendant la période védique. De nombreux récits et maximes d'ordre moral contenus dans notre Mahābhārata, appartiennent à la poésie ascétique, à laquelle, depuis le VI^e siècle avant notre ère, Bouddhistes et Djâinas ont aussi emprunté. Si un Mahābhārata épique existait déjà entre le VI^e et le IV^e siècles avant notre ère, il n'était guère connu dans la région où est né le Bouddhisme. Il n'y a aucun témoignage certain de l'existence d'un Mahābhārata épique avant le IV^e siècle av. J. Ch. La transformation du Mahābhārata épique en notre compilation s'est produite, probablement de manière graduelle, entre le IV^e siècle av. J. Ch. et

portant sur les œuvres et sur la connaissance, de même il y a deux doctrines d'exégèse systématique : une « Exégèse première » — *pūrva-mīmāṃsā* — qui explique la section des œuvres, et une « Exégèse seconde » — *uttara-mīmāṃsā* — qui explique et défend la section de la connaissance. Cette Exégèse seconde reçoit aussi par extension le nom de Védānta, puisqu'elle s'appuie essentiellement sur le Védānta scripturaire.

Védānta et Mīmāṃsā n'épuisent cependant point la liste des systèmes ou darśanas orthodoxes. On sait que selon le point de vue indien classique, il faut en compter six, répartis en trois groupes hiérarchisés : au plus bas degré, le *nyāya* et le *vaiśeṣika* seraient essentiellement, le premier une prise en perspective de l'univers selon les catégories de la logique, et le second, selon le postulat analytique de la discontinuité. Au dessus viennent le *sāṃkhya* et le *yoga*, dont le premier, d'ordre spéculatif, compose le point de vue de l'analyse (dualisme de la matière et de l'esprit) et celui de la synthèse et du continu (conception à la fois substantialiste et évolutionniste de la matière), et le second, d'ordre pratique, enseigne les méthodes par lesquelles l'homme peut transcender progressivement sa condition, dominer l'ordre matériel, délier sa spiritualité essentielle. Au sommet la *mīmāṃsā*, doctrine totale de l'action dans l'ordre du temps, et de toutes ses conditions, sacrées et

le IV^e siècle ap. J. Ch. » Quant au Rāmāyana « il est probable qu'il avait son étendue et son contenu présents dès les approches de la fin du II^e siècle ap. J.-Ch. [et] que le Rāmāyana original a été composé, au III^e siècle av. J. Ch., par Valmiki, sur la base d'anciennes ballades » ;

les Récits Antiques ou Pourānas — *purāṇa*. La tradition compte dix-huit Pourānas majeurs et dix-huit Pourānas secondaires — *upapurāṇa*. Ces poèmes sont vraisemblablement le résultat de refontes et d'amplifications d'ouvrages antérieurs du même type, savoir du type didactique et religieux, comportant « cinq caractéristiques » : récits concernant la création de l'univers, ses destructions et créations, la généalogie des dieux et des patriarches, les règnes des Manous et les périodes cosmiques correspondantes, l'histoire des dynasties royales solaire et lunaire. Cette définition répondait sans doute aux Pourānas archétypes, mais elle néglige un trait essentiel de ceux que nous possédons, savoir la part prépondérante qu'ils font au culte, à la doctrine, aux légendes d'un Dieu déterminé, Çiva ou Viçnou principalement, bref leur caractère « sectaire ». La chronologie de nos Pourānas est très incertaine ; nous savons seulement que les plus anciens sont antérieurs au VII^e siècle de notre ère. La démarcation n'est pas toujours très claire entre épopée et pourāna ; bien des parties du Mahābhārata ont un caractère pourānique très prononcé. Encore que remontant pour son fonds aux temps védiques, et bien que sa composition soit attribuée à Vyāsa, le rédacteur supposé des Védas, cette littérature épique et didactique, a toujours été considérée comme secondaire, propre à la formation des femmes et des çoùdras, laissée à la garde des bardes et ménestrels et plus tard du clergé inférieur des temples et des pèlerinages. Son autorité est subordonnée à celle de la Révélation védique et le haut clergé brāhmanique ne l'a jamais admise dans le corpus des textes révélés. (Cf. WINTERNITZ, I, pp. 519, 520, 522, 525..)

profanes, et le *vedânta*, doctrine totale de la délivrance et de l'éternité, supérieure à tout *point de vue* particulier, à la distinction même de la spéculation et de la pratique, centrée sur la vérité absolue substantiellement salutaire. Il va sans dire que cette harmonieuse ordonnance est le fruit d'une réflexion postérieure à la constitution de chacun des six systèmes, et qu'elle émane d'un Vêdânta dès longtemps victorieux dont l'intégrité et la pureté ne pouvaient plus être menacées par un souci de concorde et de conciliation.

Historiquement parlant, toutefois, il faut constater que chacun des six darçanas entend être un système métaphysique complet et, partant, susceptible de conduire directement au salut, et que Vêdânta et Sâmkhya « classiques » semblent s'être progressivement différenciés, durant la période antérieure à leur cristallisation définitive, à partir d'un courant de pensée moins déterminé dont le Sâmkhya « épique » du Mahâbhârata et de la Bhagavad Gîtâ marque l'un des moments, et qui s'origine pour l'essentiel aux Oupanichads elles-mêmes.

Le Vêdânta commence d'exister pour nous comme système avec les Vêdânta-Soûtras (ou Brahma-soûtras) de Bâdarâyana. « Si nous considérons simplement les monuments préservés de la littérature indienne, les soûtras (des deux Mîmâmsâs aussi bien que ceux des autres çâstras) marquent le commencement ; si toutefois, nous faisons entrer en ligne de compte ce qui, encore qu'irréremédiablement perdu aujourd'hui, exista dans le passé, nous constatons qu'ils occupent une position strictement centrale, résumant, d'une part, une série d'essais littéraires antérieurs s'étendant sur plusieurs générations, et formant, d'autre part, la source d'une activité toujours plus ample de commentateurs aussi bien que d'auteurs virtuellement indépendants, et qui descendant jusqu'à nos jours, peut avoir encore quelque avenir devant elle. »¹

Il est impossible de fixer avec une certitude entière la date des Vêdânta-soûtras. Les critiques du Bouddhisme qu'ils formulèrent suggéreraient une époque tardive, les approches du cinquième siècle de notre ère². Mais il n'est pas prouvé que l'idéalisme et la doctrine du « vide » combattus par les soûtras sont précisément les systèmes achevés de Vasoubandhou-Asanga et de Nâgârdjouna plutôt qu'une forme plus primitive de ces conceptions philosophiques³. Si cette dernière hypothèse arrive à s'imposer, il faudra nécessairement tenir nos Aphorismes pour antérieurs au quatrième-cinquième siècle.

1. G. THIBAUT, S. B. E., vol. XXXIV, p. XII. La tradition assimile Bâdarâyana à Vyâsa, l'« arrangeur » présumé du Vêda, des épopées, des Pourânas. Les soûtras de la *pûrva-mîmâmsâ* sont attribués à Djaîmini.

2. Cf. P. MASSON-OURSSEL, II, p. 232.

3. Cf. S. K. BELVALKAR, XIV, p. 146.

Quoi qu'il en soit de ce point obscur, une chose est sûre : c'est que l'auteur des Védānta-sôûtras lui-même connaît plusieurs docteurs védāntiques dont l'enseignement a précédé le sien et dont il cite et discute les opinions. Ce sont Atreya, Açmarathya, Aoudoulomi, Kârchnâdjini, Kâçakrîtsna, Djaimini, Bâdari. Malheureusement, la méthode allusive des sôûtras ne nous permet guère d'attacher à ces noms que quelques points de doctrine isolés de leur contexte¹. Le peu que nous savons nous permet cependant d'apercevoir un effort général dans les écoles philosophiques issues de la Révélation des Oupanichads vers une conceptualisation de plus en plus rigoureuse.

Quant à la forme littéraire des Aphorismes, elle suscite à son tour plus d'un problème. Il y a tout lieu de penser que les Brahma-sôûtras sont dans leur état présent le fruit d'une multiple et longue élaboration². Le noyau le plus ancien en paraît être un manuel de philosophie et de théologie fondé spécialement sur la Tchândogya-oupanichad et en usage dans l'école du Sâma-Vêda auquel elle se rattache. Par la suite, ce texte fondamental semble s'être enrichi et amplifié jusqu'à inclure dans ses perspectives exégétiques toutes les Oupanichads et devenir un manuel général pour toutes les écoles védiques. Ce procès d'élargissement n'est pas rare dans l'histoire de la littérature des sôûtras. Enfin,

1. Cf. G. THIBAUT, S. B. E., vol. XXXIV, p. XIX : « Among the passages « where diverging views of those teachers are recorded and contrasted three « are of particular importance. Firstly, a passage in the fourth pâda of the « fourth adhyâya (Sûtras 5-7), where the opinions of various teachers concerning « the characteristics of the released soul are given, and where the important « discrepancy is noted that, according to Audulomi, its only characteristic is « thought (caitanya), while Jaimini maintains that it possesses a number of « exalted qualities, and Bâdarâyana declares himself in favour of a combination « of those two views — The second passage occurs in the third pâda of the « fourth adhyâya (Sûtras 7-14), where Jaimini maintains that the soul of « him who possesses the lower knowledge of Brahman goes after death to « the higher Brahman, while Bâdari — whose opinion is endorsed by « Çankara — teaches that it repairs to the lower Brahman only. — Finally, « the third and most important passage is met with in the fourth pâda of the « first adhyâya (Sûtras 20-22), where the question is discussed why in a certain « passage of the Brihadâranyaka Brahman is referred to in terms which are strictly « applicable to the individual soul only. In connexion therewith the Sûtras quote « the views of three ancient teachers about the relation in which the individual « soul stands to Brahman. According to Açmarathya (if we accept the interpretation of his view given by Çankara and Çankara's commentators) the « soul stands to Brahman in the bhedâbhedha relation, i. e. it is neither absolutely « different nor absolutely non-different from it, as sparks are from fire. Audulomi, « on the other hand, teaches that the Soul is altogether different from Brahman « up to the time when obtaining final release it is merged in it ; and Kâçakrîtsna « finally upholds the doctrine that the Soul is absolutely non-different from « Brahman, which in some way or other presents itself as the individual soul. »

2. Cf. pour l'état de la question, S. K. BELVALKAR, XIV, lect. IV.

dans une troisième et dernière étape, qui marque peut-être la constitution définitive du système védāntique proprement dit, l'ouvrage se complète par une série de textes de controverse avec les doctrines rivales orthodoxes ou hétérodoxes.

D'autre part, la rédaction elliptique et condensée jusqu'à l'énigme des *soûtras*, rend indispensable l'usage de commentaires s'appuyant sur une tradition d'école, et prête plus que toute autre espèce de textes à commentaire, à des interprétations divergentes. En fait, les grands commentateurs des *Brahma-Soûtras* diffèrent considérablement dans leur manière de les entendre et font figure de chefs d'écoles indépendantes. C'est assurément un problème¹ aussi important que difficilement résoluble de savoir qui, parmi ces commentateurs, représente la tradition la plus authentique par rapport à l'enseignement original des *soûtras*. Nous ne saurions, dans le cadre de cette introduction, traiter la question pour elle-même. Remarquons seulement, avec de bons auteurs², que ni Çankara, ni Râmânoudja, ne paraissent s'être placés au point de vue même des *soûtras*, mais les ont interprétés chacun de son point de vue propre. Nous ne les accusons pas pour autant d'avoir sciemment forcé le texte, car la position des *soûtras* tout en étant suffisamment déterminée, ne laissait pas d'être en équilibre quelque peu instable entre des positions plus tranchées. L'on conçoit que des penseurs profonds, soucieux de logique systématique, mais inavertis des exigences historiques, aient vu de bonne foi dans un enseignement qui admet ensemble l'unité indifférenciée de la cause universelle et la différenciation réelle de cette cause en une pluralité d'effets, une expression provisoire, accommodée à la myopie intellectuelle des « commençants », l'un de son *non-dualisme pur*, selon lequel le divers n'a qu'une réalité relative, illusoire dans la perspective de l'absolu, l'autre de son *non-dualisme du divers en tant que tel*, où l'unité et la diversité jouent d'une manière constamment soutenue leur partie dans le concert universel.

Nous sommes fort peu renseignés sur ce que fut l'histoire du Védānta entre l'époque des *Brahma-Soûtras* et celle de Çankara. — Quelques figures émergent cependant de cette ombre : Bhartriprapañcha, Gaoudapāda et l'auteur anonyme du *yogavāsishtha* ou *vāsishṭharāmāyaṇa*. Le premier³ aurait vécu, selon le Professeur Hiriyanṇa, aux alentours de 600 après J.-C. Sa doctrine se ramène justement à cette conception d'une évolution réelle du divers à partir d'une cause indifférenciée,

1. La question été magistralement traitée par V. S. GHATE, dans une thèse, présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris en 1918 (XIII).

2. V. S. GHATE. XIII ; P. N. SRINIVASACHARI, XII, p. 211.

3. Cf. S. K. BELVALKAR, XIV, p. 187, P. N. SRINIVASACHARI, XII, p. 179. L'un et l'autre renvoient au travail du Professeur Hiriyanṇa sur ce philosophe

qui paraîtra intenable à Çankara et Râmânoudja. Selon le langage technique de la philosophie indienne, il professe, dans l'ordre de la causalité, le *pariṇāmavāda*, la théorie de la transformation réelle, et dans l'ordre de la métaphysique générale, le *bhedābheda* — ou *dvaitādvaita-vāda*, la théorie de la différence-et-non-différence, ou de la dualité-non-dualité. Au point de vue de l'éthique, c'est un partisan du *jñānakarma-samuccaya* : les actes et la connaissance sont les moyens conjoints du salut et l'on ne peut négliger les premiers au profit de la seconde. Il n'admet pas enfin la possibilité d'une *jīvanmukti*, d'une délivrance achevée, tant que dure la vie corporelle. Sans doute le saint peut-il dès ici-bas s'approcher très près de la liberté parfaite, mais non pas transcender tout à fait la condition humaine, ni par conséquent ses obligations, rituelles ou autres.

Gaoudapāda nous conduirait presque jusqu'à Çankara lui-même, puisque, selon la tradition, il fut le maître de son maître. Mais on a contesté la réalité historique de Gaoudapāda et l'on a pensé devoir assigner aux *kārikā* qui lui sont attribuées une date au moins aussi ancienne que 500 après J.-C.¹ La première de ces thèses n'a pu cependant rencontrer l'approbation générale des meilleurs indianistes. La seconde a trouvé plus de crédit, bien qu'elle reste discutée ; encore en faudrait-il réduire la portée en soulignant que l'œuvre de Gaoudapāda ne saurait être que postérieure à ix Brahma-Sūtras².

Les *gaudapādīya-kārikā*, sorte d'accompagnement versifié à la *māṇḍūkya-upaniṣad*, apparaissent comme une réponse védāntique³ aux intimations des philosophes bouddhistes. L'auteur semble avoir pris à cœur de montrer que loin de détruire l'enseignement essentiel des Oupanichads sur la nature positive en même temps qu'ineffable et inconcevable du Brahman-âtman absolu, la critique idéaliste⁴ de la réalité du monde extérieur, et plus encore la critique ultra-relativis-

1. WALLESER, *Der altere Vedānta*, Heidelberg 1910, cité et discuté par S. K. BELVALKAR, *XIV*, p. 182.

2. Malgré l'opinion contraire de Walleser.

3. La tradition veut que Gaoudapāda soit aussi l'auteur de commentaires en prose sur l'*uttara-gītā* (qui fait partie du VI^e livre du Mahābhātara, comme la *bhagavad-gītā*) et sur les *sāṃkhya-kārikā* d'Ichvara-Kriçna. Rien ne s'oppose décisivement à ces attributions, mais rien non plus ne les impose, hormis la tradition. L'éclectisme qui permettrait à un même auteur d'être un védāntin décidé dans un ouvrage et de commenter ailleurs le texte fondamental de l'école sâṃkhya en tant que celle-ci s'affirme indépendante de l'école védāntique, ne doit pas tellement nous surprendre. On trouverait d'autres exemples d'une telle attitude qui semble anticiper sur l'*universalisme* plus haut décrit des Védāntins postérieurs.

4. Le *vijñāna-vāda* (IV^e-VII^e siècle, de notre ère) dont Asanga et Vasubandhou sont les représentants les plus glorieux.

te ¹ qui dissout jusqu'à la réalité du monde de la pensée, sont les meilleures garanties de validité qui puissent être apportées en faveur de l'intuition oupanichadique. Si la perception de l'état de veille n'est qu'un rêve un peu mieux lié, si tout effort pour enfermer le réel dans les catégories du discours et de la logique n'est que *vanité*, si la notion même d'absolu *se vide*, en tant que notion, dans sa relation à l'idée de relativité, c'est à coup sûr un signe non-équivoque que l'empire de l'illusion est coextensif à celui de la diversité, mais c'est aussi la substance de l'enseignement des Oupanichads, et le témoignage de ces livres antiques, sans origine humaine — *apauruṣeya* — pèse assurément plus lourd que celui des docteurs bouddhiques, dont la valeur dépend tout entière de la sagesse humaine, très haute sans doute, mais individuelle du Bouddha. La révélation brâhmanique affirme l'existence de l'âtman, du soi-même absolu. Le Bouddha la nie, considérant cet âtman comme une fallacieuse projection de notre intimité psychologique. Cette crainte est sans fondement. Ce que l'Oupanichad veut développer en nous c'est le sens de l'affirmation intégrale au sein des négations purificatrices, le sens de la plénitude infinie au sein de l'indifférenciation. Pourquoi les docteurs du « Chemin de Milieu » auraient-ils à s'en scandaliser ?

Les *gaudapādīya-kārikā*, telles qu'elles se présentent à nous, s'appuient donc à la fois sur la Révélation védique et sur la tradition bouddhique. Elles usent abondamment de termes techniques et d'arguments empruntés à celle-ci, mais elles citent les plus anciennes Oupanichads en même temps qu'elles commentent une Oupanichad tardive ². Elles n'entretiennent pas de polémique pour l'orthodoxie ou contre l'hétérodoxie. On est donc en droit de se demander si un tel texte ne pourrait pas émaner aussi bien d'un Bouddhiste libéral que d'un Védantin libéral. Dans l'un ou l'autre cas il atteste la conscience qu'avait leur auteur ³ des profondes affinités recelées par le Bouddhisme du Grand Véhicule et par certaines perspectives du Védânta.

Le *yogavāsīṣṭha-rāmāyaṇa* est un long poème d'allure pourânique, en six livres. S. N. DAS GUPTA le considère comme contemporain de Gaoudapâda ou de Çankara ou d'un siècle antérieur à eux ⁴. B. L.

1. Le *śūnya-vāda* — doctrine du « vide » — dont Nâgârdjouna (entre 150 et 250 ap. J. Ch.) est le coryphée.

2. Nous avons vu plus haut que la *māṇḍūkya-upaniṣad* ne saurait être très ancienne. Vidhushekara Bhattacharya va même jusqu'à penser qu'elle a été écrite après les *kārikā* et pour leur donner plus de poids.

3. Ou leurs auteurs ? Car la constitution du texte et le caractère relativement plus bouddhiste de sa quatrième partie suggère que celle-ci puisse être une addition postérieure (La Vallée Poussin, Vidhushekara Bhattacharya).

4. V, vol. II, p. 230.

ATREYA est plus ferme dans le sens de l'antériorité ¹. « Le *yogavāsiṣṭha* est de bout en bout un ouvrage philosophique en forme de leçons populaires, et la même idée est souvent répétée à mainte reprise sous des expressions et des images poétiques variées. Mais l'écrivain semble avoir eu des dons de poète exceptionnels ² ». De même que les *gauḍapādīya-kārikā*, le *yogavāsiṣṭha* se rapproche beaucoup de la philosophie du Grand Véhicule, mais tandis que le premier incline plutôt vers le *śūnyavāda*, le second ressemble davantage au *viññānavāda*. Comme celui-ci il professe un idéalisme caractérisé, et donc ne dénie pas toute réalité à l'émanation des idées. Dans l'ordre moral, il met fortement l'accent sur le pouvoir immanent à l'homme de déterminer sa destinée et accomplir sa délivrance, et tout en enseignant que le salut procède de la connaissance et de l'action conjointes, il s'élève avec véhémence contre la pratique purement extérieure des observances religieuses. Bien que se situant dans les cadres de l'orthodoxie brâhmanique, l'auteur du *yoga-vāsiṣṭha* fait donc lui aussi figure de franc-tireur.

L'attitude de Çankara sera résolument *orthodoxe*, mais il n'oubliera pas les leçons du Bouddhisme. Aussi se verra-t-il accuser tour à tour de n'être qu'un « bouddhiste déguisé », suspect d'hérésie, ou d'avoir démarqué l'enseignement bouddhique au profit de l'orthodoxie sans vouloir le reconnaître par étroitesse d'esprit et sectarisme. A quoi l'on peut et doit répondre, selon nous, que sans nul doute la dette de Çankara à l'égard du Bouddhisme est considérable, que l'admirable génie des métaphysiciens des Petit et Grand Véhicules a tracé des avenues royales à leurs successeurs orthodoxes, et que sans eux la spéculation brâhmanique eût sans doute été plus pauvre et plus gauche, mais que néanmoins, les positions de Çankara diffèrent assez des positions bouddhiques, même quand elles leur ressemblent beaucoup, pour qu'on les puisse considérer comme originales, et que par ailleurs elles s'appuient authentiquement sur l'enseignement védique et védantique dont elles expriment à tout le moins une des possibilités prochaines. Si le *non-dualisme pur* et la doctrine de *māyā* professés par Çankara trouvent incontestablement une préparation efficace dans le relativisme « vacuitaire » d'un Nâgârdjouna, ils ne coïncident cependant pas avec lui, car la relation indéfinissable de l'illusion à l'absolu, telle que la conçoit le docteur du Védânta, permet aux notions de transcendance et d'immanence un jeu plus subtil que l'équivalence *samsāra = nirvāṇa* en laquelle se résume la sagesse de son devancier. Çankara n'admet pas non plus que les notions relatives s'épuisent et se *vident* par leur corrélation. Il reconnaît que, jusqu'à un certain point, cette corrélation les constitue, leur donne une valeur qui ne s'annule que par rapport à la

1. XI.

2. V, vol. II, p. 231.

valeur absolue. Il ne saurait se satisfaire d'une conception purement irrationnelle des apparences et veut qu'elles procèdent suivant un déterminisme relativement intelligible. D'autre part, il répudie l'idéalisme *vijñānavādin* et sa tendance à admettre une certaine émanation réelle des idées.

En bref, Çankara ne paraît avoir retenu aucune doctrine proprement bouddhique : il a plutôt repensé à la lumière des enseignements bouddhiques et de tout le développement philosophique orthodoxe ou hétérodoxe, le thème oupanichadique de la non-dualité. S'il ne marque aucun souci de reconnaître une dette quelconque à l'égard des courants de pensée extérieurs à celui qu'il a élu pour sien, c'est d'abord qu'il n'envisage point la philosophie sous l'angle de l'histoire, mais dans la perspective d'une révélation intemporelle dont il veut n'être que le commentateur. C'est aussi qu'il suit la méthode de discussion en usage dans les écoles de son temps et déjà multi-séculaire, d'après laquelle on prenait impersonnellement parti en face de thèses détachées de leur contexte humain plutôt qu'on ne cherchait à signifier sa réaction personnelle devant la doctrine de tel ou tel philosophe. C'est enfin qu'il est engagé dans l'œuvre grandiose de restauration du Brâhmânisme commencée depuis l'ère des Empereurs Gouptas, et qu'il se sent prédestiné à consommer.

« Le saut qui va de la Bhagavad Guîtâ... au non-dualisme de Çankara
 « couvre un large intervalle de siècles durant lequel, par des démarches
 « qui n'ont pas encore été convenablement étudiées ou comprises, la
 « religion *śrāuta* ¹ et la philosophie brâhmanique de l'Inde ancienne
 « se transforma lentement en l'Hindouisme *smârta* ² ou pourânique
 « de l'Inde médiévale et moderne. Car c'est pendant cette période que,
 « d'une part le Bouddhisme missionnaire originel, ayant atteint son
 « point culminant sous le règne de l'Empereur Açoka, vit sa doctrine se
 « diluer par l'extension même de sa vogue, bien plus, subir l'infiltra-
 « tion [d'éléments adventices] presque jusqu'à saturation, pour s'être
 « trop librement mêlé aux courants divergents du Déisme et du Tâ-
 « trisme si complètement étrangers au Bouddhisme primitif, et qui
 « traçaient leur route dans des zones plus humbles de la culture indien-
 « ne; tandis que, d'autre part, la Religion védique du sacrifice, ancienne
 « mais dont on se détournait désormais plus ou moins universellement,
 « décidait après l'échec du Général Pouchyamitra et de ses successeurs
 « Çoungas dans leur tentative, mal conçue et de courte vie, pour la
 « ressusciter dans sa forme et sa gloire premières, décidait donc sous
 « le patronage des Gouptas Impériaux... de brûler ses ailes épuisées
 « et de renaître, telle le Phénix, de ses propres cendres, portée sur les

1. Fondée sur la *śruti*, la Révélation.

2. Fondé sur la *smṛti*, la Tradition

« épaulées tolérantes des auteurs révévés des Pourânas, Smritis et Ni-
 « bandhas, qui jouèrent un rôle tellement significatif dans le travail
 « d'organisation et de consolidation générales auquel cette époque eut
 « à faire face... Il régnait à travers tout le pays une extraordinaire va-
 « riété de cultes et de croyances, de sectes et de manières d'adorer, de
 « coutumes et de pratiques, au point que les auteurs qui s'essayaient
 « à réunir et régler [les diverses formes] d'activité sociale, légale et ré-
 « ligieuse du peuple, durent abandonner l'idée de suivre jusqu'à épui-
 « sement toutes les dentelures des opinions locales (*desācāra*) et des
 « superstitions des masses, comme dépassant leurs capacités. De nou-
 « veaux schismes et des dogmes inédits apparaissaient à la surface des
 « religions établies : les écoles du Bouddhisme ancien et récent doivent
 « se compter par douzaines et par vingtaines, tandis que les textes ca-
 « noniques des Djaïnas ont conservé les noms de plus de trois cents de ces
 « *dit̥hi* ou *darśana*. Plusieurs nouveaux systèmes de philosophie étaient
 « aussi sur l'enclume : quelques uns originaux et militants, d'autres éclec-
 « tiques et tolérants ; un petit nombre enclins à trouver des compro-
 « mis en glosant sur les différences ; la majorité prenant plus d'intérêt
 « à accentuer ces différences, et donc prête à faire scission à la moindre
 « provocation. Le seul lien qui retint ensemble ces éléments bigarrés,
 « était pour la moitié d'entre eux, leur allégeance plus ou moins no-
 « minale à la religion védique du sacrifice et aux règles brâhmaniques
 « des castes et des stades de vie (*varnāśrama-vyavasthā*), qui étaient
 « plus honorées désormais par infraction que par observance ; et pour
 « l'autre moitié, sa dévotion du bout des lèvres au nom du Bouddha et
 « aux doctrines qu'il avait proposées, mais sur l'interprétation vérita-
 « ble de laquelle les Docteurs de la Communauté eux-mêmes se sépa-
 « raient comme un pôle de l'autre. Les gens changeaient de religion
 « aussi facilement et aussi capricieusement que d'habits. La situation
 « est bien résumée dans la stance bien connue :

*śrutir vibhinnā smṛtaśca bhinnā
 naiko munir yasya vacah pramāṇam |
 dharmasya tattvam nihitaṁ guhāyām
 mahājano yena gataḥ sa panthā ||*

« La tâche grandiose et onéreuse de réorganiser sur des bases sûres
 « et adéquates une telle société, qui chancelait presque jusqu'en ses
 « fondations, fut menée à bien par un chœur d'hommes d'état et de
 « législateurs qui voyaient loin, mais qui ont souvent trouvé, auprès

1. « La Révélation est disparate et la Tradition divergente ; il n'y a pas un
 « seul sage dont la parole fasse autorité. L'essence de la Religion est tenue cachée
 « dans une caverne. Le chemin à suivre est celui par où va la grande majorité. »

« d'une postérité sans discernement et sans gratitude, condamnation
 « plutôt que confiante révérence... En premier lieu, ils donnèrent un
 « nouveau bail de vie à l'« Institution des quatre castes », pierre angu-
 « laire de la religion *śrauta*, qui avait cessé d'exister, sauf en théorie,
 « depuis des générations, en inventant le stratagème d'hypothétiques
 « mariages *anuloma*¹ et *pratiloma*², ce qui permit d'inclure par une
 « technique juridique dans la théorie merveilleusement élastique des
 « quatre *varṇa* ou castes, tous les groupes ethniques et sociaux nouvel-
 « lement formés. En second lieu, ils développèrent jusqu'à leurs der-
 « nières possibilités les notions commodes concernant les *āpad-dharma*
 « ou devoirs regardés comme permis sous la pression des circonstan-
 « ces, et les *kalivarjya* ou actions (tels les sacrifices d'animaux) qui,
 « bien que jadis permises et même obligatoires, doivent être abjurées
 « en notre époque déchue du Kaliyuga... Troisièmement, la théorie
 « des *avatāra* ou incarnations de la Divinité, esquissée bien ayant le
 « temps de la Bhagavad-Gītā, prit une extension générale, en sorte
 « que les divers objets d'adoration mis en avant par les fidèles des
 « innombrables sectes religieuses qui semblent avoir pointillé le pays à
 « ce moment, ou qui surgissaient presque chaque année dans l'existence,
 « pussent tous être regardés comme des étincelles, des émanations, des
 « puissances, des formes d'une seule et même Dêité — qu'on l'appelât
 « Viçnou ou Çiva — si différentes qu'en pussent être les méthodes
 « d'adoration ou les rites de culte, pourvu naturellement qu'ils n'en-
 « trassent pas en conflit bruyant avec certaines notions bien établies
 « de décence et de moralité. En vérité, l'on n'était pas hostile à l'idée
 « d'étendre le manteau de la théorie des *avatāra* sur le Bouddhisme
 « lui-même et sur les autres adversaires « hérétiques » du Brâhmanisme,
 « s'ils voulaient seulement ne pas réveiller les anciennes hostilités. Le
 « Bouddhisme, cependant, avait [pour lui] le poids d'une longue et
 « glorieuse tradition et l'avantage d'institutions vivantes telles que les
 « fameuses Universités de Takçaṣilā, de Nālandā et d'autres lieux, et
 « il résista longtemps et vigoureusement à l'universel embrassement
 « de cette pieuvre insinuante. Quatrièmement, on fit sur une grande
 « échelle un effort organisé pour tenir en échec les tendances disper-
 « sives des innombrables sectes et cultes entre lesquels se partageait le
 « pays, en établissant et développant, toujours en conformité avec le
 « site naturel et les coutumes sociales, des lieux de pèlerinage spéci-
 « fiques de plus ou moins grande sainteté et répandus sur toute la
 « longueur et la largeur de la péninsule... Cinquièmement, ayant

1. Au sens propre : « dans le sens du poil », donc ici, mariage légitime d'une femme de caste inférieure à un époux de caste supérieure.

2. Au sens propre : « à rebrousse poil », donc ici, mariage dégradant d'une femme de caste supérieure à un époux de caste inférieure.

« pleine conscience de la faiblesse de l'esprit humain moyen, qui dé-
 « teste avoir à se donner une peine de surcroît pour exercer un juge-
 « ment indépendant, mais aime toujours à se référer à une table de
 « valeurs universelle et toute prête, nos hommes d'état et législateurs,
 « fournirent à l'homme sous forme de divers codes et traités, un guide
 « complet lui prescrivant exactement ce qu'il avait à faire ou à évi-
 « ter, à presque toutes les heures du jour et tous les jours de l'année,
 « et dans toutes les circonstances concevables... Enfin, l'on fit un
 « effort pour procurer à cet état de choses réformé un fondement et un
 « arrière-plan philosophiques complets et adéquats en développant le
 « *sāṅkhya* moniste¹ et déiste de la Bhagavad Guîtâ, formulé en asso-
 « ciation avec la théorie des trois gunas¹, en fonction de quoi il y
 « eut naturellement à conduire diverses guerres verbales contre les
 « écoles et tendances philosophiques antagonistes »².

Dans ce grand effort collectif le rôle de Çankara devait être d'éla-
 guer les rameaux mal venus, les excroissances malsaines qui trouvaient
 un aliment facile au milieu d'un tel foisonnement d'idées et de sectes,
 de contenir dans de justes limites la tendance ritualiste et juridique³
 et de la subordonner à l'ordre incommensurable de la spiritualité, de

1. Ces *guna*, au nombre de trois, sont, comme on le verra plus bas, parmi les
 pièces maîtresses de la cosmologie brâhmanique. Elles constituent les trois
 aspects qualitatifs fondamentaux de la nature

2. S. K. BELVALKAR, XIV, pp 176-181. Nous avons cru pouvoir citer longue-
 ment ces pages brillantes, qui décrivent de manière si vivante l'âge complexe
 de la Renaissance brâhmanique. Peut-être, cependant, la part faite aux « in-
 tentions conscientes » et à la « politique » y est-elle un peu forcée

3. La solidarité des deux Mîmâmsâs est indéniable et Çankara le reconnaît
 pleinement. On a même pu se demander si les deux recueils de soûtras qui les
 commandent ne sont pas du même auteur, si Bâdarâyana n'est pas un autre
 nom de Djaimini. L'hypothèse aurait pour elle le libellé même du premier des
 Védânta-soûtras (« Alors donc l'enquête sur le Brahman ») qui indique une
 connexion logique avec une enquête antérieure, laquelle ne peut porter que sur
 les Actes ; elle pourrait s'autoriser d'autre part de la présence d'un Djaimini
 parmi les docteurs védântiques antérieurs à Çankara. Mais ce n'est qu'une hypo-
 thèse ..

De la Première Exégèse, la Seconde n'apprend pas seulement, à titre rétros-
 pectif en quelque sorte, les règles rituelles, mais aussi les règles d'une logique de
 l'interprétation scripturaire qui vaut également pour la Révélation védântique
 et pour le reste du Vêda. Les beaux travaux du PROF OTTO STRAUSS (X) ont
 frayé la voie à une étude exhaustive des relations entre les deux Exégèses. Mais
 beaucoup reste à faire.

Si Çankara ne fait donc pas de difficulté pour reconnaître la validité et l'im-
 portance de la Première Exégèse, s'il entend au contraire achever son œuvre
 de restauration de l'orthodoxie, il ne veut pas cependant lui laisser le dernier
 mot. Il lui faudra lutter constamment contre ses prétentions exorbitantes, et
 revendiquer très haut contre le rite et les nécessités sociales, les droits impres-
 criptibles de l'esprit.

sceller enfin par une synthèse doctrinale puissante, à la fois accueillante et rigoureuse, l'unité peu à peu reconstruite du néo-brâhmanisme.

Çankara est probablement né dans le petit village de Kâladi, État de Cochin, au pays Malabar, vers l'an 788 de notre ère ¹. Il appartenait à une famille de Brâhmanes, sans doute fort orthodoxes, comme le sont encore les Brâhmanes de cette région. Mais son père mourut avant sa naissance et sa mère eut à porter toute la charge de son éducation qu'elle sut conduire avec l'intelligence et le courage nécessaires à l'éclosion du génie et de la vocation de l'enfant. Çankara lui porta toujours une affection et un respect profonds et lorsqu'elle quitta ce monde, il n'hésita pas à enfreindre la lettre des interdictions inhérentes à son état de *saṃnyāsin* en procédant lui-même à ses funérailles ², à l'indignation des membres de sa caste. Trait douloureux et touchant qui manifeste l'humanité profonde de l'inflexible ascète et de l'implacable dialecticien.

Très jeune, il résolut d'embrasser la vie religieuse et se mit en quête du Maître qui l'y recevrait et l'y formerait. Son choix se fixa sur *Govinda* qui jouissait alors d'une haute réputation et tenait école « sur les rives de la Narmada ». Si la tradition est correcte, Govinda était lui-même disciple et successeur de Gaoudapâda dont nous avons parlé plus haut. Le Maître l'admit, l'instruisit puis l'envoya à Bénarès où il affirma vite son autorité, composa ses principaux ouvrages, forma à son tour des disciples. Ensuite commence le « Circuit Triomphal » par toute l'Inde. Les docteurs itinérants n'étaient pas rares en ce temps-là qui parcouraient la péninsule, entrant en luttes dialectiques avec les partisans des doctrines adverses et s'efforçant de répandre la vérité telle qu'ils la concevaient. Des récits plus ou moins légendaires qui font rencontrer Çankara avec Koumarila Bhatta, le grand docteur de la *pūrva-mīmāṃsā* et avec Mandana Miçra ³, autre représentant marquant de l'école du rite, on peut seulement retenir que la première tâche du champion védantique fut de faire prévaloir sa conception sur les rapports des œuvres et de la connaissance et d'assurer à l'intérieur même de l'orthodoxie brâhmanique un équilibre tel que la restauration

1. Cf. pour ce récit, C. N. KRISHNASWAMI AIYAR, *Life and times of Sri Sankaracharya*, in XVI.

2. Le *saṃnyāsin* est, par statut, au delà des rites et des cérémonies. Çankara estima, lui, que sa mère, veuve et sans autre enfant que lui-même, ne pouvait être frustrée des honneurs funèbres et des bénéfices qui y sont attachés.

3. Les recherches toutes récentes de Mahamahopâdhyaya Ganganath Jha et de Mahamahopâdhyaya S. Kuppuswami Sastri rendent tout à fait problématique l'identité longtemps admise entre Mandana Miçra et Sourevvara, l'un des principaux disciples de Çankara et désigné par lui comme son premier successeur au siège pontifical de Çringuéri.

des rites et des observances ne fût pas un danger pour la superstructure spirituelle de l'édifice orthodoxe. S'il était prêt à faire cause commune avec les *mīmāṃsaka* dans la lutte qu'ils menaient contre toutes les formes de l'hétérodoxie et particulièrement contre le Bouddhisme, il lui fallait par dessus tout maintenir les droits souverains de la *connaissance*. Faisant route vers le sud, il traversa alors le pays maharatte où il eut à combattre les formes aberrantes et cruelles du çivaïsme et du çaktaïsme. Ses pas le conduisirent ensuite vers le bord occidental du Maïsore, à la source de la Tounga, contrée d'une grande beauté où il fit halte pour y établir un temple en l'honneur de la déesse du Savoir, Çaradâ ou Sarasvatî, et un monastère (*maṭha*). Ce *maṭha* de Çringuéri existe encore aujourd'hui, puissant et vénéré. Son chef porte lui aussi le titre de Çankarâtchârya et jouit d'une très haute autorité morale. Ce fut alors le tour de la côte orientale de recevoir sa visite. Là encore, spécialement à Conjiveram, il doit lutter contre les Çâktas. A Pouri il établit un centre religieux semblable à celui de Çringuéri, sous l'autorité d'un second Çankarâtchârya. De retour au Maïsore, il en repart une dernière fois pour le Nord, luttant sur son chemin contre la secte violente des Bhairavas et faisant abolir par le roi d'Oudjyainî leurs sacrifices sanglants. Loin vers l'ouest, à Dwarka, il fonde un troisième *maṭha* avec siège pontifical. L'institution, comme les deux précédentes, dure encore. Il aurait ensuite gagné le Cachemire pour y conquérir le fameux « trône du savoir » — *sarasvatî pīṭha* — destiné au plus grand sage parmi les hommes. Puis il passe au Bengale et en Assam et triomphe de l'opposition des docteurs çâktas. Mais il tombe malade, regagne l'Himalaya central, fonde un quatrième siège védantique à Badari, se retire enfin à Kedarnath où il meurt à trente-huit ans (d'autres disent trente-deux) vers 826 ¹.

Ayant pris parti pour l'orthodoxie, c'est-à-dire pour un legs de sagesse qui lui apparaissait comme sans origine temporelle et de source transcendante, contre toutes les formes d'hétérodoxie, assignables chacune à une invention humaine datable et localisable, Çankara con-

1. Voici la liste des ouvrages de Çankara, d'après S. K. BELVALKAR, XIV, lect. VI : « Les œuvres que nous pouvons avec une confiance à peu près entière « appeler » œuvres propres de Çankara « comprennent, 11 commentaires, 8 « *stotra* [hymnes], et 5 *prakarana-grantha* [courts traités philosophiques], soit un « total net de 24. Les œuvres qui sont très probablement et pour leur plus grande « part inauthentiques comprennent 15 commentaires, 3 *stotra*, et 8 *prakarana* « *grantha*, soit un total de 26. Les 358 ouvrages restant — grands ou petits... « doivent être inscrits comme inauthentiques. »

Les onze commentaires authentiques sont :

1 *brahma- ou vedānta-sūtra-bhāṣya* ;
 2 *īśa-, kena-, kaṭha-, praśna-, munḍaka-, taittirīya-, atareya-, chāndogya-, bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya* ;
 3 *bhagavad-gītā-bhāṣya*.

çut néanmoins son œuvre comme une œuvre de synthèse et de réconciliation. Il voulut une doctrine à la fois simple et robuste, hardie et accueillante, et l'établit dans un équilibre tel que l'ordre des valeurs relatives y fût reconnu comme assez consistant pour soutenir l'honnête labeur de l'homme et son lent progrès vers la lumière, comme assez peu suffisant néanmoins pour ne pas entrer en conflit avec la vérité définitive de la non-dualité. Mise à part l'outrance ultime qui voit dans l'indifférenciation pure le sommet de la perfection, nulle outrance chez lui, mais partout harmonie, modération dans la controverse, souci d'être toujours en règle avec le bon sens. Ses disciples n'auront pas toujours la même mesure et chercheront parfois à pousser jusqu'aux dernières limites telle ou telle de ses thèses, alors qu'il avait pris le plus grand soin de les compenser l'une par l'autre.

Sa physionomie humaine nous reste assez cachée, ses biographes ayant plutôt raconté sa geste, réelle ou légendaire, que dépeint son caractère. Il semble avoir su allier « le lait de l'humaine tendresse » à la force des héros, à l'ataraxie des ascètes. Mais en définitive c'est à travers son œuvre que nous devons essayer de le comprendre.

* * *

Par une ironie du sort, c'est l'une des doctrines rejetées par Çankara comme semi-hétérodoxe ¹, le PÂNTCHARÂTRA, qui devait être le point de départ d'une nouvelle école védantique résolument opposée à la sienne, l'école de Râmânoudja.

L'histoire du Pântcharâtra est encore pleine d'obscurités, et quant à ses origines on ne peut faire beaucoup plus que de noter un certain nombre de récurrences et de convergences doctrinales, onomastiques, culturelles, de provenance diverse ².

Les livres canoniques de la secte ³ portent le nom de *samhitâ* ⁴ ou de *tantra* ⁵, bien que ce dernier vocable s'applique plutôt aux monuments littéraires parallèles du Çivaïsme et du Çaktaïsme. Ils sont plus de deux cents en nombre et constituent une littérature énorme d'au

1. Et mise en cause par les Brahma-Sôûtras eux-mêmes (II, II, 42). Tandis que Çankara interprète ce sôûtra négativement, Râmânoudja lui donne une valeur d'approbation.

2. Cf. par exemple R. G. BHANDARKAR, VII.

3. Cf. OTTO SCHRADER, IX.

4. « Compendium. »

5. « Tissue », d'où ouvrage d'une texture continue, systématique. Ce mot désigne, d'une façon plus typique, toute une *espèce littéraire* à tendance magique et mystique, qui fleurit aussi bien dans le Bouddhisme que dans le Brâhmanisme. Le Tânrisme bouddhique et le Tânrisme çakta en sont les branches les plus développées.

moins un million et demi de *śloka* ¹. Il faut les distribuer en trois classes : premièrement les *saṃhitā* originales, du Nord de l'Inde, dont le *terminus a quo* nous échappe, mais dont on peut fixer le *terminus ad quem* au huitième siècle de notre ère ; le groupe beaucoup plus restreint des *saṃhitā* du Sud, qui sont la continuation normale des premières et immédiatement postérieures au huitième siècle ; enfin le groupe minime des *saṃhitā* plus récentes (du Nord et du Sud) et qui dévient plus ou moins de la ligne pân̄tcharâtra proprement dite. Une *saṃhitā* doit en principe traiter de quatre sujets majeurs : *jñāna*, la connaissance ; *yoga*, la discipline de la concentration, *kriyā*, la fabrication des temples et des images ; *varya*, la conduite morale, sociale, rituelle. En fait, peu d'entre elles semblent avoir jamais répondu à ce plan idéal, la plupart ne portant que sur une ou deux des quatre sections précitées.

Comme la Bhagavad-Guîtâ, mais sans manifester de connexion directe avec elle, et moyennant sans doute un certain décalage dans le temps, le Pân̄tcharâtra est l'expression d'un puissant mouvement religieux axé sur l'adoration et l'amour — *bhakti* — d'un Dieu personnel unique — *ekāntika dharma*. Comme le Bouddhisme et le Djaïnisme, cette religion qui semble être à peu près leur contemporaine, se réclame d'un fondateur historique et personnel, et il n'y a certainement aucune raison de principe pour rejeter cette prétention. Mais à la différence de l'une et de l'autre, elle n'a jamais voulu entrer en conflit avec l'orthodoxie brâhmanique ; elle entendit au contraire la continuer.

Un texte de Pânini, diverses inscriptions nous attestent que durant les trois ou quatre siècles qui précédèrent l'ère chrétienne cette religion florissait déjà « avec le nom de Vâsoudéva pour figure centrale » ², et que ses fidèles étaient appelés « Bhâgavatas », adorateurs du « Bienheureux ».

La Bhagavad-Guîtâ est prononcée par le Bienheureux Vâsoudéva lui-même, en sa forme humaine, sur le champ de bataille de Kouroukchâtra. Reprenant vigoureusement l'enseignement des Oupanichads, elle le réorganise autour des deux thèmes majeurs de l'*ekānta dharma*, religion de l'unique personnalité divine et son corollaire la *bhakti*, qui n'étaient certainement pas absents de la révélation védique et védāntique ³, mais n'y avaient pas cette prévalence.

Elle ignore par contre la doctrine des *vyūha* ⁴ — formes ou hypo-

1. Strophe consistant en quatre parties de huit syllabes.

2. R. G. BHANDARKAR, VII, p. 4.

3. Le mot de *bhakti* lui-même ne s'y trouve guère, avec le sens de dévotion aimante, que dans la Çvetâçvatara Oupanichad. Mais la méditation oupanichadique — *upāsana* — semble comporter souvent une note d'adoration et d'amour.

4. Elle la prépare néanmoins par sa théorie des diverses *prakṛti* ou « natures » du Bienheureux.

stases — du Bhagavat, qui est l'un des dogmes essentiels du Pâñtcharâtra et que d'autres portions du Mahâbhârata, par exemple la section *nârāyaṇīya* du *sānti parvan*, énoncent formellement. Or de même que le Bienheureux est identifié à Vāsoudéva (nommé aussi Krichna), l'un des protagonistes du Mahâbhârata, de la nation des Sâtvatats ou Vrichnis, de même ses hypostases sont identifiées chacune à un membre de la famille de Vāsoudéva, à son frère Sankarchana, à son fils Pradyoumna, à son petit-fils Anirouddha.

La Guîtâ ne connaît pas non plus l'identification du Bhagavat à Nârâyana ¹ et à Vichnou ², deux traits essentiels, le premier du Pâñtcharâtra surtout, le second du Vichnouisme en général, suite et amplification du Pâñtcharâtra.

Si elle annonce enfin la théorie des « descentes » divines individuées — *avatāra* ³ — dont l'humanité de Krichna est la plus haute forme, elle en ignore encore la liste classique.

En bref, la Bhagavad-Guîtâ nous apparaît à la fois comme l'expression littéraire la plus ancienne de l'*ekāntika dharma* et aussi la moins particulière, la moins « sectaire » ; elle ne veut pas être le livre d'une école déterminée, mais celui de toutes les écoles orthodoxes. Autour de la personnalité de Krichna elle sonne le rappel de toutes les forces traditionnelles pour un élan nouveau. Et c'est ce qui explique sa valeur universelle dans l'Hindouisme.

Le Vichnouisme comportera d'autres éléments que le Pâñtcharâtra a ignorés : culte — et non plus seulement théorie — des *avatāra*, celui de Râma surtout ; culte des pastorales krichnaïtes qui semblent résulter d'une identification de Vāsoudéva-Krichna à un Dieu-pasteur (Gopâla-Krichna) plutôt que d'un développement interne de la tradition Bhâgavata. Cette accréation ne paraît pas antérieure à l'ère chrétienne et trouvera son expression dans le Harivamça ⁴, le Vâyou et le Bhâgavata Pourânas. Râmânoudja, fidèle à la doctrine pâñtcharâtra n'admettra guère non plus cet aspect nouveau du krichnaïsme : tandis qu'il reconnaît l'autorité du Vichnou Pourâna et le cite abondamment, il ne semble pas prendre en considération le Bhâgavata Pourâna ⁵ que

1. Le Çatapatha-Brâhmana (XIII, 6, 1) nous apprend que Pouroucha Nârâyana, le Dêmiurge, atteignit au rang de Dêité souveraine en accomplissant une série continue de sacrifices pendant (cinq jours et) cinq nuits, un *pañcarâtra sattra*. Le système pâñtcharâtra doit sans doute son nom à cette légende.

2. Vichnou aussi dans les textes védiques passe d'un rang subordonné au rang suprême. L'identification à Nârâyana et à Vāsoudéva se fit aux temps épiques, postérieurement à la composition de la Guîtâ.

3. Les *vyūha* sont au contraire des manifestations cosmiques.

4. Sorte d'appendice au Mahâbhârata.

5. Il est vrai que le Bh. P. est *peut-être* postérieur à Râmânoudja. « The date assigned to it in the thirteenth century by the earlier Sanskritists, Colebrooke,

d'autres Védântins¹ après lui devraient porter si haut, en même temps que sa conception spéciale de la *bhakti* et sa dévotion à Gopâla-Krichna.

Nous avons dit que toute une classe de la littérature canonique pânitcharâtra ressortissait à l'Inde méridionale. Cette dernière a joué en effet un rôle considérable dans l'évolution de l'Hindouisme en général et du Vichnouisme en particulier, durant les siècles qui ont suivi la Renaissance Goupta. Et de même que l'honneur d'avoir vu naître et d'avoir préparé à sa mission la plus haute figure de l'orthodoxie restaurée, le grand Çankara lui-même, lui appartient, pareillement lui est échu celui de réaliser une fusion nouvelle du Védânta et du Vichnouisme et de la couler dans une forme parfaite, que plusieurs autres ont suivie, dans le Sud puis dans le Nord, sans en effacer l'originalité, sans en diminuer l'importance.

Râmânoudja marque, en effet, le point de maturité d'une élaboration complexe à laquelle ont participé, d'un côté, toute une lignée de commentaires sanscrits des Brahma-Souâtras, étrangers à la tradition çankarienne, et d'un autre côté, une longue suite de poètes mystiques qui chantèrent Vichnou en tamoul et dont l'inspiration fut par la suite mise en œuvre liturgiquement, socialement, doctrinalement par une chaîne de docteurs et de pontifes.

En tant que Védântin, Râmânoudja se réclame lui-même d'une ascendance intellectuelle considérable :

« L'explication étendue des Aphorismes du Brahman composée par le vénérable Bodhâyana, les anciens Maîtres, l'ont abrégée :

« En conformité avec leur pensée, les termes des Aphorismes vont être exposés en détail »² nous dit-il, au commencement de son propre commentaire sur les Brahma-Souâtras.

Quelle qu'ait été la personnalité de Bodhâyana, la *vr̥tti* (explication) qui lui est ici attribuée est certainement ancienne, antérieure à Çankara dont les glossateurs nous disent qu'il en a critiqué les vues. Quant aux « anciens maîtres », Râmânoudja nous en nomme au moins

* Burnouf, and Wilson, and adopted by Prof. Macdonell (*Sanskrit Literature*, p. 302), has been recently challenged by Winternitz (*Gesch. der Ind. Literatur*, I. p. 465) and Mr. Pargiter (*ERE*. X, p. 455, « not before the eighth century »). I find it difficult to believe that it was in existence in the age of Râmânuja. The first translation into Bengali was not made till 1473-1480, D. C. Sen, *History of Bengali Language and Literature* (Calcutta 1911), p. 222. » J. ESTLIN CARPENTER, VIII, p. 421 note 3. Mais quoi qu'il en soit de ce point d'histoire littéraire la *bhakti* de Gopâla-Krichna n'était pas inconnue dans le milieu vichnouite tamoul dès avant Râmânoudja. La réserve de celui-ci paraît donc volontaire.

1. Spécialement Tchaîtanya et Vallabha.

2 *bhagavad bodhâyanahr̥tām vstīrṇām brahmasūtravṛttim pūrvacāryāḥ saṃcīkṣipūḥ | tanmatānusāreṇa sūtrākṣarāṇi vyākhyāsyante | Çrī Bhāṣya*, p. 1.

quelques-uns dans son Védârtha sangraha. Ce sont : Tanka, Dramida, Gouhadéva, Kapardin, Bharoutchi. Les deux premiers sont les plus fréquemment cités et il semble probable que Dramida est antérieur à Çankara ¹.

Ces docteurs appartenaient-ils à la secte des Pâñtcharâtras, étaient-ils au moins des Vichnouites en un sens plus large ? Nous n'en avons pas de preuve formelle. Mais la prédilection que leur porte Râmânoudja nous invite à le croire.

L'on peut aussi penser que certains d'entre ces docteurs étaient des hommes du Sud. Mais la réaction la plus originale de la terre dravidienne aux sollicitations du Vichnouïsme est moins à chercher, antérieurement à la synthèse râmânoudjienne, dans son apport à la double théologie du Védânta et du Pâñtcharâtra que dans les effusions lyriques des *Alvârs*. Ce mot tamoul désigne douze saints dont les hymnes (*prabandha*) célèbrent la gloire et la grâce de Vichnou-Nârâyana-Vâsoudéva et de ses diverses manifestations, et sont l'expression directe et fervente d'âmes vivant tout entières de la *bhakti*. Avec eux le sens de l'individualité humaine s'approfondit, et donc celui de sa responsabilité, de son indignité, de son péché, moins peut-être, au dire de certains experts, que dans la littérature parallèle des saints çivaïtes ², assez cependant pour rendre nécessaires les affirmations râmânoudjiennes touchant l'irréductible réalité métaphysique de l'individu. La chronologie des Alvârs est encore sujette à controverse. Il sera prudent pour le moment de les situer entre le sixième et le dixième siècles de notre ère. Le plus grand d'entre eux, et l'un des derniers, est Nammâlvâr, auteur de 1296 hymnes parmi les 4.000 qui composent la collection complète des *prabandha*.

C'est à Nâthamouni, disciple de Nammâlvâr, que la tradition assigne la constitution du *corpus* canonique des hymnes : la tâche en lui avait été confiée par son « gourou » ³. Et Nâthamouni est l'un de ces *âcârya*, de ces « maîtres » dont l'activité succède à celle des Alvârs et qui commencèrent le travail de synthèse sociale et doctrinale auquel Râmânoudja devait mettre le sceau. *Yâmounâtchâya*, surnommé en tamoul Alavandar, le Conquérant, poursuivit l'œuvre de Nâthamouni, son grand-père. Son enseignement est contenu dans un ouvrage intitulé *siddhi-trayam*, où il expose les thèses majeures reprises par Râmânoudja, qui le cite souvent ⁴.

1. cf. G. THIBAUT, S. B. E. vol. XXXIV, p. XXI, XXII.

2. Par une symétrie remarquable, le Çivaïsme dravidien a produit lui aussi et vers la même époque, une efflorescence lyrique analogue inspirée par la *bhakti* de Çiva.

3. Le gourou — *guru* — est le maître spirituel.

4. Dès le temps d'Alavandar, sinon avant lui, le grand temple de Vichnou,

Râmânoudja ou Lakchmana, naquit en 1017 dans la région de Madras, selon la tradition. Par sa mère il était l'arrière-petit-fils d'Alavandar. Il perdit son père très jeune, mais n'en reçut pas moins, en compagnie de son cousin Govinda Bhattar, l'éducation d'un Brâhmane de son pays. Quand leurs études furent assez avancées les deux jeunes gens se mirent en quête d'un maître de philosophie et portèrent leur choix sur un Védantin réputé qui tenait école à Conjîvéram et se nommait Yâdavaṣṛakâṣa. S'agit-il du philosophe de même nom dont Râmânoudja critiquera la théorie du *bhedābheda* ? La chose est possible, mais non prouvée¹ ? Toujours est-il que le maître et l'élève ne purent s'entendre sur des points essentiels et se séparèrent. Nous trouvons ensuite cet étudiant si personnel attaché comme prêtre au service du Dieu Vichnou dans l'un de ses temples de Conjîvéram. Alavandar, qui sans le lui faire savoir, comptait beaucoup sur lui pour lui confier sa succession, le manda à Çrî Rangam, lorsqu'il sentit sa fin prochaine. Quand Lakchmana arriva près de lui, le vieillard était déjà mort. On lui transmet son testament spirituel. Mais l'heure n'était pas encore venue pour Râmânoudja d'assumer effectivement la charge de la communauté vichnouite. Il retourna à Conjîvéram et y reprit sa vie pieuse. Cependant l'idée de sa mission mûrissait lentement en son cœur. Enfin, la lumière se fit : il sut clairement qu'il devait se dévouer à la cause de Vichnou et défendre une philosophie et une théologie de la personnalité et de la grâce divines qui fût en accord avec la révélation védantique. Il demanda à Periyānambi, l'un des principaux disciples d'Alavandar, de l'initier aux plus profonds mystères du Vichnouisme. Mais il n'était pas encore au bout de ses difficultés : de plus en plus la vie conjugale lui pèse et fait obstacle à l'épanouissement de sa vocation. Il se décide à la démarche ultime, se sépare de sa femme, prend la robe jaune de *samnyāsin*, et s'installe à Çrî Rangam, où il étudie à fond la doctrine vichnouite. Il élargit

à Çrî Rangam, dans une île voisine de Trichinopoly, est considéré comme le centre des Vichnouites du Sud et le siège de leurs pontifes.

Au point de vue social l'influence des Alvârs et des *âcārya* tend à affaiblir l'importance des castes ; et si l'orthodoxie védantique oblige à les conserver en ce qui relève des rites proprement brâhmaniques, l'égalité de tous les fidèles s'affirme plus librement dans la ligne de la *bhakti*. Les *prabandha*, tenus en si haute estime de sainteté qu'on les vénère presque à l'égal des Védas, sont le bien commun de tous, de même que déjà dans la littérature sanscrite les textes religieux de l'épopée et des pourânas.

1. La doctrine de différence-et-non-différence — *bhedābheda* — a été défendue entre l'époque de Çankara et celle de Râmânoudja par deux commentateurs des Brahma-sûtras. Ce sont *Bhāṣkara* qui vécut au début du IX^e siècle et *Yâdavaṣṛakâṣa*. Leurs systèmes diffèrent d'ailleurs assez notablement, et Râmânoudja les a critiqués tous deux. Les vues de Yâdava coïncideraient avec celles d'Açmarathya, plus haut nommé. Cf. P. N. SRINIVASACHARI, XII.

ensuite son information, part à la recherche de commentaires védântiques importants, en particulier la *vr̥thi* de Bhodâyana. Enfin il se sent prêt et compose divers ouvrages, un *vedânta-sâra* (essence du Vedânta), un *vedârta-saṅgraha* (résumé du sens du Véda), un *vedânta-dīpa* (lumière du Vedânta), un commentaire sur les Brahma-Sôûtras, un commentaire sur la Bhagavad-guîtâ. La tradition le fait alors voyager pour obtenir l'approbation des savants à son ouvrage majeur, le commentaire aux Brahma-sôûtras. Il aurait été jusqu'au Cachemire et y aurait recueilli la sanction éclatante non seulement des « pandits » mais de Sarasvatî elle-même, à la suite de quoi son commentaire aurait reçu l'appellation qu'il porte encore, de *śrī bhāṣya*, le commentaire *par excellence*.

Le temps du repos n'a pourtant pas encore sonné. Quelque temps se passe après son retour à Çrî Rangam ; puis le roi du pays, un Tchola, entreprend dans son zèle çivaïte de persécuter les fidèles de Vichnou. Râmânoudja doit fuir vers le nord et chercher refuge dans la contrée du moderne Maisore (en 1096). Son exil y dure de longues années qu'il met à profit pour propager sa doctrine et sa foi dans ce pays hospitalier. Il peut enfin rentrer à Çrî Rangam, son persécuteur étant mort. Il achève alors d'organiser la secte et d'en asseoir l'autorité. Il établit une fête annuelle pour la récitation des œuvres lyriques des Alvârs, visite les sanctuaires vichnouites du Sud, y affermissant le crédit de son enseignement. Puis il désigne parmi ses fidèles soixante quatorze hiérarchisés auxquels il laisse la charge de perpétuer son œuvre. Il serait mort en 1137 à l'âge de cent vingt ans. Si des doutes peuvent être soulevés contre ces chiffres, il reste certain que la longue et féconde carrière de Râmânoudja couvre la fin du XI^e siècle et le commencement du XII^e 1.

La Tradition issue de son enseignement, le Çrî Sampradâya, qui dure encore, se subdivisera en deux courants nettement différenciés : l'école du Sud, Ten-galâi, dont Pillâi Lokâtchârya (né en 1213) sera le chef, professera que la meilleure voie vers la délivrance est celle qui fait à la grâce divine toute la place ; l'école du Nord, Vada-galâi, dont Védânta-Dêçika (contemporain de Pillâi Lokâtchârya mais plus jeune que lui) sera le coryphée, donnera au contraire une part très large à l'initiative et à l'énergie de la créature 2.

Nous aurons à utiliser souvent dans le présent ouvrage un petit manuel, fort riche en dépit de son allure très didactique : la « Dîpikâ » de Çrî Nivâsa. R. Otto considère cet auteur comme un Ten-Galâi modéré, ou pour mieux dire, comme se situant à une époque

1. Cf. S. KRISHNASWAMI AYYANGAR, *Sri Ramanujacharya, His Life and Times*, in XVI, p. 124.

2. Cf. VIII, pp. 413 et seq..

où — vers 1300 — l'école du Sud n'en est pas encore venue « à rejeter absolument tout effort coopérateur de l'homme pour son salut ¹ ». J. Estlin Carpenter lui assigne une date beaucoup plus basse, 1600 ². Dans un cas comme dans l'autre Çrî Nivâsa demeure un bon témoin de la tradition râmânoudjienne prise dans son ensemble, à raison de son esprit de synthèse.

1. Cf. R. O. D., p. X.

2. Cf. VIII, p. 414 note 4.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÊTRE

Sat.

CHAPITRE I.

Çankara

Le Védânta est une philosophie de l'« être » — *sat*¹. C'est là tout ensemble son point d'insertion le plus central dans la tradition des Oupanichads et son point d'originalité le plus décisif vis à vis des philosophies du *karman* — de l'« action » — qui se rattachent aussi à la tradition védique soit pour la continuer — l'Exégèse Première — soit pour la combattre — le Bouddhisme.

La note fondamentale de l'expérience religieuse indienne est peut-être la *śānti*, le calme, la paix, la profondeur du silence spirituel. Çankara a voulu prendre l'être selon sa dimension silencieuse et pacifique : c'est autour de l'être *śānta*, de l'être comme paix et calme, qu'il a construit sa doctrine totale de l'être.

•

1. *sat* est le participe présent du verbe *asmi*, je suis : il équivaut donc exactement au grec *τὸ ὄν*. Deux racines sanscrites répondent d'ailleurs à la signification courante comme à l'usage technique de notre verbe être : *as*, être au sens d'exister : il marque la pure actualité ontologique sans référence directe à l'action ou à la durée, et *bhū*, être au sens de devenir et susceptible au surplus d'une forme causative — *bhāv(ay)* — très usitée, qui introduit en plus du temps et du mouvement plutôt passif du devenir, un dynamisme, une activité dans la notion d'être. Sa mobilité et son chatoement en multiplient d'ailleurs les significations secondaires qui explicitent le contenu de l'être, tandis que *sat* garde une indifférenciation globale.

L'être est simple, d'une simplicité absolue¹. L'être est plein², d'une plénitude et d'une densité absolues. L'être est infini³. Mais sous quelque aspect qu'on le prenne, il est d'abord et avant tout tranquille, en repos.

Qu'on nous permette de tracer ici à titre de simple schéma de référence et afin de nous mieux faire entendre une très rapide esquisse de l'ontologie telle que l'a envisagée la tradition métaphysique occidentale. Les positions maîtresses de Çankara nous apparaîtront alors avec un fort relief.

Au centre de l'édifice, l'essence et plus particulièrement l'essence substantielle. C'est le contenu d'une réalité donnée ; non pas son contenu brut et empirique, mais sa capacité de manifestation intelligible. Richesse et abondance par conséquent, mais ordonnée, mais structurale : on sait que la pensée grecque à son aurore répudie l'indéfini chaotique de l'*ἄπειρον* avec une telle force qu'elle aura beaucoup de peine à dépasser la limite, le *πέρας* pour atteindre à une notion positive de l'infini, et que par la suite l'un des plus difficiles problèmes de notre philosophie sera la conciliation des exigences simultanées de la détermination, de la spécification d'une part, et de l'infini d'autre part. Richesse épanouie aussi : la profondeur de l'essence est une profondeur toute large ouverte au regard intellectuel qui de son côté doit être aussi ample que pénétrant. Épanouie parce qu'actuellement spécifiée et poussée dans ce sens par tout le poids de son infinité, eu s'il s'agit d'essences finies par tout le poids de leur quantité d'être.

La considération des essences finies, en raison même de leur finitude et de leur imperfection, appelle de nouveaux concepts chargés de rendre compte des dénivellations ontologiques qu'elles recèlent : c'est un fait qu'elles ne se possèdent pas parfaitement, qu'elles doivent surmonter une certaine passivité intérieure pour accomplir leur vœu profond d'épanouissement ; c'est un fait qu'elles ne peuvent y atteindre que successivement dans le temps et le devenir et non par actualité pure. Il faudra donc distinguer en elles un aspect de passivité, de potentialité, d'incomplétude, et un aspect d'actualité, de plénitude structurale, qui poussés à la limite correspondent respectivement à la matière première, la *πρώτη ὕλη* d'Aristote ou la *χώρα* de Platon, et à leur Forme ou Idée, *εἶδος*. Mais qu'ils admettent l'opposition polaire d'une puissance purement passive et d'une forme principe d'actualité et d'activité, ou qu'ils y substituent la notion

1. *ekarūpa*, textuellement : uniforme ; *ekarasa*, n'ayant qu'une seule saveur, qu'une seule essence ; *sanmātra*, être seulement, être pur et simple.

2. *pūrṇa*.

3. *ananta*.

d'un dynamisme positif fini dont la passivité consiste en des alternances de tension actuelle et de détente ou de virtualité, nos métaphysiciens s'accordent à distinguer la permanence ontologique de l'essence et ses manifestations transitoires, la substance et ses accidents.

La substance est rigoureusement immanente à tous les accidents, c'est elle qui surélève en eux son propre être ; mais elle ne s'épuise en aucun d'eux. Et c'est son paradoxe d'avoir à se dépasser en quelque chose qui est d'elle, sans être elle par identité pure, et de déborder cependant toujours en capacité et virtualité cela même qui est, passagèrement, le sommet et comme la floraison de son être et de son agir. Paradoxe non moins foncier que celui qui au cœur de l'essence affronte la détermination et la générosité ontologique. Le problème métaphysique par excellence pour la philosophie occidentale est de vaincre ces deux paradoxes en passant des choses finies et relatives à l'être infini et absolu.

Filles de Platon l'une et l'autre et pourtant se tournant le dos, deux grandes doctrines se séparent ici : l'Aristotélisme grec et médiéval, philosophie de l'être et de l'acte pur, le Cartésianisme, avec toute sa suite, qui sera très vite philosophie de l'action.

Primat incontesté de la spécification en acte sur la virtualité, c'est le legs commun du Platonisme. Or l'Idée platonicienne doit s'entendre principalement en compréhension, et de manière secondaire seulement en extension, c'est-à-dire qu'elle est conçue — ou reconnue — au terme d'un mouvement de purification et d'intensification qui la maintient dans sa ligne propre, celle de tel ou tel aspect ontologique et intelligible offert par l'expérience. Sans doute il y a communication des genres — *κοινωνία τῶν γένων* — mais elle n'est féconde que si chaque genre est d'abord purement et jalousement lui-même avec une intensité maxima ; et si le Même appelle l'Autre, l'Autre est aussi la garantie de l'intégrité du Même.

La philosophie médiévale juge que Platon était dans la bonne voie mais s'est arrêté trop tôt : non seulement les Idées doivent devenir les Idées d'une intelligence infinie et infiniment parfaite, mais les Idées mêmes de Dieu ne sont que les modes suivant lesquels peuvent être participées les perfections divines, et ces perfections en nombre infini sont infinies chacune en sa ligne. Le mouvement platonicien générateur des Idées est donc passé à l'infini ; mais ce n'est pas assez encore, il faut aller plus loin : chaque perfection restant ainsi murée en elle-même, le risque est grand de déchirer l'unité et la simplicité de l'essence divine. Il faut que la notion de substance intervienne dont la fonction est unificatrice : l'actualité des perfections de Dieu est telle que la substance est éternellement et actuellement épanchée en elles sans ombre de devenir ou de potentialité, éternellement et actuellement exaltée, épanouie en elles. Et certains penseront qu'un pas de plus peut

être fait : à l'infini les perfections ne peuvent rester formellement distinctes, mais sans perdre ce qui la constitue en propre, chacune devient par assimilation et par pure immanence ce que sont toutes les autres, et l'unité substantielle n'est rien autre chose que cette parfaite intériorité de tous les attributs les uns aux autres qui est le contraire même de leur confusion. Le *sub* de la substance avec ce qu'il comportait de potentialité s'est éliminé de lui-même : il ne reste que l'assomption de tout l'être divin très rigoureusement structuré et l'infinie surabondance de l'Acte pur. Unité par le sommet, où l'actualité de l'existence attire à elle l'actualité moins haute de l'essence, où l'actualité souveraine des opérations divines, opérations tout immanentes d'intelligence et de volonté, attire à elle tout le dynamisme de l'être de Dieu. Ou, si nous reprenons en sens inverse notre chemin, c'est de la pure actualité de l'être infiniment parfait, infiniment simple et se possédant tout entier simultanément dans une durée absolument pleine et sans devenir, que découle toute spécification essentielle, comme toute énergie.

Descartes abandonne l'acte pur en même temps que la potentialité. Il doit donc refuser ce retournement complet de la notion de substance. Et pour lui la substance absolue tend à devenir une source de fécondité infinie, un pur dynamisme, d'où flue harmonieusement dans sa rigueur et sa clarté l'ordre de spécification, le monde des essences. Sans doute la substance est-elle encore pour Descartes transparente à l'intellect divin. Mais chez Spinoza et même Leibnitz l'est-elle encore ? Et après la révolution copernicienne de Kant, elle cessera tout à fait de l'être. Elle ne sera plus que l'inconnaissable profondeur située à jamais derrière l'humanité connaissante et la poussant toujours plus avant en sorte que celle-ci éprouve, selon le mot de Malebranche, qu'elle a toujours du mouvement pour aller plus loin. Mais Platon ne perd pas ses droits : l'Idée qui maintenant jaillit du dynamisme de la pensée humaine, exige toujours le maximum de pureté et d'intensité par le rejet de toute division interne : c'est la recherche de l'essence *singulière* par élimination du point de vue de l'extension, la critique nominaliste des Universaux ; et la communication des genres se nomme relativité. De sorte qu'en bref un équilibre, un équilibre en mouvement, se veut entre l'exigence de l'infini et celle de la spécification qui est un déploiement infini d'essences singulières, finies et relatives, et toujours repris, toujours renouvelé, toujours surmonté, toujours approfondi, sans arrêt, comme sans regard en arrière, puisque selon cette conception, « l'homme vaut mieux que ses origines ».

L'intuition centrale de l'ontologie çankarienne est celle d'une plénitude infinie et apaisée. De sorte que pour nous sa philosophie apparaît comme un mouvement de retraite, de détente et de fusion arrêté à l'instant précis où la détente deviendrait dissociation, la fusion confusion, et le retrait appauvrissement. L'on conçoit sans peine combien

des uns aux autres la limite est fuyante : nous espérons montrer néanmoins avec quelle infaillible sûreté, Çankara s'y pose et n'en dévie.

S'agit-il de l'essence : son souci le plus cher est de la dégager aussi promptement que possible de la détermination. Pour lui, la générosité de l'essence finie consiste moins à être elle-même pour mieux consonner et sympathiser avec toutes les autres et rayonner en elles par analogie ou par relativité, qu'à déborder sa limite au moment même où celle-ci se pose, à se répandre de proche en proche, à se fondre dans les autres : primat rigoureux de l'indifférenciation sur la différence, mais qui ne signifie pas un primat de l'*ἄπειρον* au sens grec, car l'être est plein et cette plénitude obéit à une loi de rigueur interne, la loi de non-contradiction. Et la chose est si vraie qu'il n'est qu'un seul être, infini, et que toute pluralité est illusoire, que toute essence, comme toute existence finie n'est encore qu'illusion colorée d'être, non point participation de l'être, mais bien plutôt être emprunté. La simplicité de l'être par soi n'est pas à chercher au point où les essences saturées de leur être propre s'identifient l'une à l'autre par surabondance, mais bien longtemps avant cela, au point où ce qui est pour nous pluralité d'essences s'enonce comme d'avance au bénéfice apparent de cette pluralité.

Et s'il s'agit de la substance — de la substance absolue — il ne faudra la prendre ni comme une assomption dans l'unité infinie de l'acte pur, des richesses tout épanouies de l'être portées à l'ultime tension d'elles-mêmes, jusqu'à leur moment explosif, ni comme une force infinie de projection en avant de richesses déployées et toujours nouvelles, mais bien plutôt comme une résorption dans son unité fondamentale de la diversité, qui trouvera la force et la densité auxquelles elle aspire non dans une manifestation tumultueuse, presque anarchique, de ses énergies mais dans un repliement et une concentration qui sans rien abolir de positif, annuleront au contraire toute négation, c'est-à-dire toute occasion de conflit et toute tension de discord.

Alors que toute notre philosophie est construite sur un primat des Idées ou de la « causalité formelle », la philosophie de Çankara donne délibérément le pas à ce qu'il faudrait appeler la causalité fondamentale ou causalité substantielle. Ce n'est pas qu'il ignore la fécondité de l'être ni en veuille sous-estimer, si on l'entend bien, la générosité. Mais s'il est vrai d'autres métaphysiques que la sienne et non pas seulement indiennes, que le mouvement de retour du fini à l'infini est plus profond, plus chargé de sens — à laisser même de côté son orientation salvatrice — que le mouvement de départ, l'involution plus authentique que l'évolution, cela semble être particulièrement vrai du Védānta de Çankara, parce que pour lui le terme de toute évolution coïncide en définitive avec sa source : la cause finale comme la cause formel-

le se résorbe dans la substance, et par voie de conséquence la cause efficiente aussi.

Philosophie de l'être et donc à sa manière de l'acte pur, qui est un repos souverain, la philosophie de Çankara met avant tout l'accent sur le repos et sur la paix, son acte pur, son *sat*, est un acte apaisé qui refuse de s'épanouir. Comme l'acte pur de notre tradition philosophique il voit dans l'action, dans le *karman* une détente, une dégradation de l'acte, mais il la redoute encore bien davantage et ne croyant pas pouvoir la dompter, non plus que la détermination, il l'éteint d'avance, pour ainsi dire, dans une indifférence souveraine. C'est la grande paix ¹ de l'être pur ².

* * *

L'être porte en soi la très rigoureuse nécessité du principe d'identité.

Commentant un beau *mantra* de la Brihad-âraṇyaka-Oupanichad ³ :

« Om ! Plénitude est cela, plénitude est ceci. De la plénitude, la plénitude procède. De la plénitude quand la plénitude a été recueillie, il ne reste que la plénitude », Çankara examine longuement une opinion ⁴ d'après laquelle il faudrait entendre ainsi le texte précité ⁵ : « De la plénitude cause surabonde la plénitude effet ; l'effet de surabondance [manifesté] dans le temps présent n'est que la substance absolument réelle en forme de dualité ; puis au temps de la résorption cosmique, de la plénitude effet la plénitude ayant été recueillie, c'est-à-dire fixée dans le Soi, il ne reste que la plénitude en forme de cause. Ainsi dans les trois temps de production, de durée et de résorption cosmiques, de l'effet et de la cause il y a plénitude. Et cette plénitude qui est une est désignée sous la différenciation de la cause et de l'effet. Et ainsi Brahman est une unité ayant pour essence une dualité-

1. *śānti*

2. *san-mātra*.

3. B. A. U., V. 1 om *pūṇamadaḥ pūṇamidaṃ pūṇāt pūṇam ulacyate | pūṇasya pūṇamādāyā pūṇam evāvaśiṣyate* ||

4. Selon, XVII, § 47, c'est de Bhartṛprapañcha qu'il s'agit. Cf. sup. p. 14.

5. B. A. U. Bh., V. 1, p. 731 [*atraiḥ varṇayanti*] — *pūṇātkāraṇāt pūṇam kāryamudrīcyate | udriktam kāryam vartamānakāle 'pi pūṇameva paramārthavastubhūtaṃ dvaitarūpeṇa | punaḥ pralaya-kāle pūṇasya kāryasya pūṇatām ādayātmam dhitvā pūṇam evāvaśiṣyate kāraṇarūpaṃ | evamutpattisthitipralayaṣu trisvapi kāleṣu kāryakāraṇayor pūṇataiva | sū ca karva pūṇatā kāryakāraṇayor bhedenā vyapadiśyate | evaṃ ca dvaitādvaitātmakamekaṃ brahma | yathā kila samudro jalataraṅgaphena budbudādyātmaka eva | yathā ca jalam satyam tadubbhavaśca taraṅgaphenabudbudādayaḥ samūdrātmabhūtā evāvirobhāvatrobhāvādharmināḥ paramārthasatyā eva | evam sarvamideva dvaitam paramārthasatyam eva jalataraṅgādīsthānīyaṃ samudrajalasthānīyaṃ tu param brahma |*

« non-dualité. Il est tout à fait comparable à l'océan dans l'essence duquel entrent l'eau, les vagues, l'écume, les bulles. Et de même que l'eau est réelle, ce qui en est produit aussi, vagues, écume, bulles, etc... qui entre dans l'essence de l'océan, et qui a pour attribut de se manifester et de disparaître, est réel d'une réalité absolue. De même est réelle d'une réalité absolue toute cette dualité qui est représentée par l'eau comme vagues etc..., tandis que c'est l'eau de l'océan qui représente le suprême Brahman... »

« Cela n'est pas, répond Çankara. Il y a contradiction interne dans cette unité de la dualité et de la non-dualité... Il y a contradiction avec l'Écriture, avec la raison... Il est impossible [de soutenir] l'éternité et la nécessité de ce qui est essentiellement multiple, composé de parties, et livré à l'action... ¹ »

« — Mais, dira l'adversaire, en faveur de l'hypothèse que Brahman est essentiellement dualité-non-dualité, il y a les exemples typiques de l'océan, etc. Comment pouvez-vous dire alors que la dualité-non-dualité de l'unité est contradictoire ?

« — L'objection ne porte pas. Il ne s'agit pas du même objet. C'est de la contradiction d'une dualité-non-dualité ayant pour objet la substance sans parties, nécessaire et éternelle que nous avons parlé; nous ne visions pas l'ordre des effets composés de parties... » ²

Pressé de reconnaître dans la multiplicité et le devenir un épanchement si prochain de la plénitude primordiale que rien ne leur soit plus naturel que de rentrer en son sein pour en sortir encore par un mouvement sans fin dont la double inversion de sens doit marquer l'immanente fécondité de l'absolu, Çankarâtchârya, réservant pour un instant l'aspect de générosité de l'être, court droit à la très subtile et imperceptible fissure ³ qu'introduirait le non-être — fût-ce un non-être purement logique — dans la nécessité interne de l'être plénier. L'analogie est vaine qui voudrait nous faire passer d'une totalité même infinie, à l'éternel, lequel n'a point raison de tout, n'ayant pas de parties. La contradiction est installée au cœur des choses créées ⁴ : il faut bien l'y admettre

1. B. A. U. Bh., V. 1. pp. 732, 733 *tadasat... virodhācca dvaitādvaitatvayorekasya ... śrutinyāyavirodhācca... sāvayavyasānekhātmaśāntakasya kṛyāvato nityatvānupapattih...*

2. B. A. U. Bh., V, 1, p. 733. *nanu brahmaṇo dvaitādvaitātmaśāntakāve samudrādṛṣṭāntā vidyante kathamucyate bhavataikasya dvaitādvaitatvaṃ viruddhamiti | na | anyaviśayatvāt | nityaniravayavavastuviśayaṃ hi viruddhatvamavocāma dvaitādvaitatvasya na kṛyaviśaye sāvayave |*

3. Fissure c'est le vrai nom de toute différence, de toute diversité : *bheda*.

4. Nous employons ici le mot *créé* dans un sens large, non pas dans le sens rigoureux du terme. Nous verrons plus loin quelle est la position de Çankara touchant le problème de l'émanation du monde. Les choses créées c'est-à-dire, en langue indienne, les effets, *kārya*.

puisqu'elle y est donnée. Mais la contradiction ne porte pas en soi sa propre justification. Elle n'est pas seulement un conflit logique ou verbal. C'est une incomplétude essentielle, un réseau de fissures, une succession de chocs où il y a des vainqueurs d'un instant qui supplantent leurs adversaires et les font disparaître, pour disparaître ensuite à leur tour. C'est quelque chose de tout à fait concret, de très douloureux. C'est le *samsāra*, le transmigration elle-même, où règnent l'ignorance, si lourde, le désir vorace et fugace à la fois, la mort et la re-mort (*punarmṛtyu*) qui sont des aspects du non-être. Nous retrouverons pour le créé une certaine plénitude — une plénitude procédante selon le vœu de l'Oupanichad — mais nous ne le pourrions et n'en aurons le droit qu'après avoir discriminé avec rigueur l'Être qui est, sans pollution aucune, sans compromission avec le non-être, et ce pseudo-réel tout rongé de non-être, que notre avarice voudrait étreindre et diviniser et qui pris en lui-même n'est qu'illusion et ruine, *māyā*.

« Le non-être ne vient pas à l'être ; de l'être il n'y a pas cessation d'être.

« De ces deux termes l'opposition ultime est vue par ceux qui voient « leurs essences », dit la Bhagavad Guītā¹, et Çankara souligne² : « Le non-être c'est ce qui n'est pas, tels le froid et le chaud et leur cause... « Le froid et le chaud etc... et leurs causes bien qu'ils soient accessibles à nos moyens de connaître ne naissent pas à l'existence *substantiellement réelle* ; car ce sont des *modifications*, et toute modification « est transitoire. Comme la configuration d'un pot de terre quoique perçue par la vue s'avère irréalité du fait qu'elle n'est pas appréhendée « sans l'argile, ainsi toute modification, n'étant pas appréhendée sans sa cause est irréalité ; et aussi parce qu'on n'appréhende aucun effet « — pot etc... — avant sa production et après sa destruction³ ; et « pareillement les causes — ici l'argile — n'étant pas appréhendées « sans leurs propres causes, sont irréelles aussi... »

1. Bh. G. II, 16.

*nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ |
ubhayorapi dṛṣṭo'ntastvanayostattvadarśibhiḥ ||*

2. Bh. G. Bh., II, 16, p. 40.

*nāsata iti || nāsato 'vḍyamānasya śītoṣṇādeḥ sakāraṇasya...
na hi śītoṣṇādi sakāraṇaṃ pramāṇaṃ nirūpyamāṇaṃ vastusaṃbhavaḥ | vikāro
hi saḥ | vikāraśca vyabhicarati | yathā ghaṭādisaṃsthānaṃ cakṣuṣā nirūpyamāṇaṃ
mṛdvyatirekēnānupalabdherasattatāḥ sarvo vikāraḥ kāraṇavyatirekēnānupalabdhe
rasaḥ | janmapradhvamsābhyām prāgūrdhvaṃ cānupalabdheḥ [kāryasya ghaṭādeḥ]
mṛdādīkāraṇasya ca tatkāraṇavyatirekēnānupalabdher asattvam ||*

3. Note de Mahadeva Sastry, M. Bh. G., p. 34 :

Anandagiri rappelle ici la formule de Gaoudapāda : « Ce qui n'existe pas au commencement et à la fin, cela pareillement n'existe pas dans le temps présent. »

dāvante ca yannāsti vartamāne 'pi tattatāḥ (gaudapādakārikā IV, 31).

Ainsi l'univers entier, toute la hiérarchie des effets et des causes n'ont par eux-mêmes aucune réalité profonde. Ce ne sont que « noms et formes » (*nāmarūpa*), formes vides et passagères qui naissent et meurent, mais *ne sont pas*, et toujours nous déçoivent. Sans doute il y a des degrés, même dans l'illusion. Les plus décevantes de ces « formes » sont peut-être les couples de qualités contraires (*dvandva*) tels le chaud et le froid, le plaisir et la douleur, parce que dans leur structure même de formes ils comportent une relativité interne toujours en mouvement et rupture d'équilibre : aspects objectifs ou semi-objectifs de notre instabilité propre et subjective, dont ils sont tour à tour la cause et l'effet, cercle infrangible à qui ne sait quitter le plan horizontal où court leur ronde folle.

Le principe de causalité justement, en nous invitant à chercher derrière la forme vaine le substrat permanent et plein, nous oriente vers un approfondissement de notre expérience commune et nous achemine à la saisie de l'Etre et de l'Identité qui seule est salvatrice. Mais, gardons-nous du piège ici encore : si l'effet (*kārya*) ou modification (*vikāra*) est absolument dépendant de sa cause et n'est rien sans elle, la cause vis à vis d'une cause plus profonde va se trouver dans la condition d'effet, et sa réalité s'évanouir en la sienne et ainsi de suite... Le regers à l'infini nous menace (*anavasthā*). Qu'est-à-dire, sinon qu'effet et cause sont des corrélatifs eux aussi, et que par la voie de causalité il n'est point de passage à l'absolu. Sans doute il n'en va plus ici tout à fait de même que dans le cas des qualités contraires où les deux termes de la corrélation sont égaux et sur le même plan. Il y a primauté de la cause par rapport à l'effet, mais cette primauté n'est pas encore telle qu'elle puisse transcender toute relativité, et rompre tout lien de la cause à l'effet. Dans le couple plaisir-douleur il y a bien une certaine supériorité en faveur de l'un des termes, mais c'est une supériorité qui reste pour une bonne part subjective, symbolique et inefficace. Ici la supériorité est objective, efficace. Malheur pourtant à qui s'y fierait : elle ne doit servir que de marchepied, de stimulant. Avec la causalité nous avons quitté l'illusion subjective, mais nous sommes encore dans l'illusion objective, dans l'universelle Mâyâ. Mais alors comment atteindre la Réalité ? Y a-t-il même une Réalité ? ¹

1 Bh. G. Bh, II. 16, pp. 40, 1, 2, 3.

*tadasatīve ca sarvābhāvaprasaṅga itī cet — na | sarvatra buddhidvayopalabdheḥ
sadbuddhirasadbuddhirīti | yadvīśayā buddhirna vyabhicarati tat sat yadvīśayā
vyabhicarati tadasaḍīti sadasadvibhāge buddhitantre sthite sarvatra dve buddhī
sarvairuḥpalabhyete samānādhikarāṇe | na nilotpalaḥ — san ghaṭaḥ san paṭaḥ
san hastīti | evaṃ sarvatra | tayorbuddhyor ghaṭādīdbuddhir vyabhicarati | tathā ca
darśitam | na tu sadbuddhiḥ | tasmād ghaṭādīdbuddhīrviśayo 'san vyabhicārāt |
na tu sadbuddhīrviśayo 'vyabhicārāt || ghaṭe vīnaṣṭe ghaṭabuddhau vyabhicāranīyaṃ
sadbuddhir api vyabhicarati cet | na | paṭādāvapi sadbuddhidarśanāt | viśeṣaṇa-*

« — Alors, si telle est l'extension de l'irréalité, il s'ensuit que rien n'existe.

« — Non. Car nous avons conscience que toute notre expérience comporte une double notion : notion de l'être, du réel, notion du non-être, de l'irréal. Ce qui est l'objet d'une pensée non-transitoire, c'est l'être ; ce qui est l'objet d'une pensée transitoire c'est le non-être. Or, la discrimination du réel et de l'irréal étant ainsi en dépendance de nos pensées. en tout acte de connaissance tout le monde prend conscience de deux notions ayant coordination fonctionnelle et que nous exprimerons ainsi (écartant des formules du genre : le lotus est bleu) : le pot est existant, l'étoffe est existante, l'éléphant est existant et de même toujours. De ces deux notions celle de pot (etc...) est transitoire, cela a été montré, mais non pas celle de l'être, et par conséquent l'objet de pot est irréal, en raison du caractère transitoire de cette pensée, mais non par l'objet de la pensée de l'être, parce que celle-ci ne passe pas.

« — Mais quand le pot est détruit et que disparaît sa notion, la notion de l'être elle aussi passe.

« — Non, car on perçoit la pensée de l'être à propos de l'étoffe aussi. La pensée de l'être est celle qui a pour objet l'attribut.

« — Comme la pensée de l'être, la pensée de pot aussi est conçue par rapport à un autre pot. ¹

« — Non. Parcequ'elle n'est pas conçue par rapport à une étoffe etc...

« — Mais la pensée de l'être aussi, quand le pot a disparu, n'est plus connue.

« — Cela ne porte pas, parce qu'il n'y a pas de sujet correspondant. La pensée de l'être se rapportant à l'attribut, puisqu'il ne peut en l'absence de sujet y avoir d'attribut, comment aurait-elle ici à quoi se référer ? Mais ce n'est pas parce qu'il n'existe pas de réalité objective correspondant à la pensée de l'être.

« — Si le sujet — le pot par exemple — n'est pas réel, l'unité de référence fonctionnelle des deux notions n'est pas justifiée.

viṣayaṃvā sā sabbuddhīḥ || sabbuddhīṃvā ghaṭṭabuddhīṃvāpi ghaṭṭāntare dṛśyata iti cet | na | paṭṭādāv adarśanāt || sabbuddhīṃvāpi naṣṭe ghaṭṭe na dṛśyata iti cet | na | viśeṣyābhāvāt | sabbuddhīṃ viśeṣaṇavisayā satī viśeṣyābhāve viśeṣaṇāmupapattāu kiṃviśayā syāt | na tu punaḥ sabbuddhīṃ viśayābhāvāt || ekādhikaraṇatvaṃ ghaṭṭādiviśeṣyābhāve na yuktaṃ iti cet | nedam uḍaḥkaṃ iti marīcyādāvanyatarābhāve 'pi sāmānādhikaraṇyadarśanāt || tasmād dehādenāvandvasya ca sakāraṇasyāsato na vidyate bhāva iti | tathā sataścātmāno 'bhāvo 'vidyamānatā na vidyate, sarvatrāvyabhicārāditi avocāma |

1) L'objection veut s'appuyer sur le principe même avancé par Çankara en montrant qu'il y a persistance du genre « pot », quoi qu'il en soit de la caducité des pots singuliers.

« — L'objection ne vaut pas. Car dans les cas de mirages et analogues, où nous jugeons « ceci est de l'eau », bien que l'un des deux termes ne soit pas réel, nous constatons cette coordination.

« Par conséquent de l'irréel — corps etc., couples de contraires, et leurs causes — il n'y a pas de passage à l'Être. Et pareillement du Réel — le Soi — il n'y a pas de cessation d'être, d'inexistence, car « jamais la pensée du réel ne passe, ainsi que nous l'avons dit... »

La distinction du réel et de l'irréel est en dépendance de nos pensées, nous dit Çankara. Ne nous hâtons pas trop de voir ici l'expression d'un primat *inconditionnel* de la pensée sur l'être. La position exacte du système relativement à l'idéalisme et au réalisme est assez difficile à préciser. Nous devons procéder par retouches successives, avant de la pouvoir fixer. Sans préjuger donc de nos conclusions, nous pouvons noter dès à présent qu'un tel recours à un principe réflexe, s'il implique évidemment une certaine maîtrise de la pensée sur les choses, ne fait pourtant que souligner le caractère mixte et confus de notre connaissance commune, donc son imperfection et celle de notre condition humaine, mais non sans en indiquer le remède. La remarque qui nous occupe n'entend donc pas signifier que nous atteignons d'abord notre seule pensée puis par inférence une réalité extra-mentale conforme à cette pensée. Le Védānta n'a jamais envisagé la nécessité d'une telle médiation. Il la repousserait certainement comme entraînant une régression à l'infini. Bien au contraire, notre connaissance spontanée adhère si étroitement à son objet qu'il suffit de prendre de cette connaissance une connaissance réflexe et discriminante pour y apercevoir par transparence la nature intime de l'être et du multiple devenir. Réfléchissant donc sur notre expérience de tous les jours, nous y découvrons deux types de jugements : des jugements existentiels : le pot [est] existant, l'éléphant [est] existant ; et des jugements d'attribution : le lotus [est] bleu, ceci [est] de l'eau. Les jugements d'existence ne sont qu'une réflexion au premier degré sur notre activité perceptive et une explicitation quasi-immédiate de celle-ci. Parmi les jugements d'attribution, les uns s'identifient pareillement à la perception et sont de nature *présentative*, ou, plus exactement, appréhensive d'une présence, encore que plus complexes que les précédents et par rapport à eux, secondaires ; les autres sont de nature *représentative*.

Le jugement d'existence, étant plus simple et plus foncier, a le privilège de nous introduire sans intermédiaire au cœur même de la métaphysique, au point où nous pourrions voir s'affronter l'être et le non-être. C'est qu'il inclut dans l'unité synthétique d'une seule aperception ces deux notions absolument opposées mais référées sous une même perspective à un objet concret en qui elles se superposent. Or la comparaison d'un certain nombre de jugements d'existence dissocie ces

deux notions objectives en montrant clair comme le jour que l'une se retrouve en tous strictement identique à elle-même — c'est la notion d'être, d'existence — tandis que l'autre est essentiellement variable et transitoire. Il serait vain de vouloir atténuer cette variabilité en soulignant les permanences spécifiques ou génériques, car la diversité des genres et des espèces n'implique pas moins le non-être, n'est guère moins dispersive que celle des individus.

Mais s'il en est ainsi, le jugement d'existence va se trouver en contradiction avec le jugement d'attribution où le sujet n'a pas moins de réalité que l'attribut. Et, pour mieux dire, le jugement d'existence ainsi entendu n'est-il pas une véritable monstruosité puisqu'il consiste à surimposer (*adhyāsa*, *adhyāroṣa*) à l'être absolu les formes vides d'un devenir trompeur, et ce en prétendant, par surcroît d'illusion, les identifier dans l'unité solide d'un objet concret ? Quand nous disons le lotus est bleu (unité de la substance et de ses attributs) ou le cheval est un animal (unité du général et du particulier), nous opérons sur des termes homogènes et la synthèse est possible : mais entre l'être et le non-être n'est-elle pas inconcevable ?

Il ne s'agit pas de discuter si elle est possible, répond Çankara. Elle est possible puisqu'elle est. Et les erreurs de perception nous en fournissent la preuve par analogie. Lorsque dans un mirage nous croyons apercevoir de l'eau et jugeons « ceci est de l'eau »¹, les deux termes de notre jugement ne sont pas égaux ni homogènes, puisque les sujets en sont réels, au moins relativement, et les attributs illusoires : nous n'en faisons pas moins la synthèse d'un être et d'un non-être relatifs. De quel droit nous empêcherait-on de passer à la limite et d'affirmer qu'il en soit de même à l'égard de l'être absolu ?

En vérité la plus humble de nos expériences est virtuellement expérience mystique, identité à l'Etre infini. Dans le plus simple de nos jugements, il nous est dit ensemble que l'Etre est et que le non-être n'est pas, et cela non point *in abstracto*, mais déjà sous un mode quasi expérimental. Il ne s'agit plus seulement ici comme dans le cas de la causalité, d'une invitation à sortir du relatif : nous le quittons effectivement, mais sans nous en apercevoir, la plupart du temps. N'y eût-il que jugements d'attribution, la chose serait moins claire. L'être n'en est pas absent mais il se cache sous le symbole abstrait de la copule, et semble en quelque sorte se distendre dans la *relation* qui unit les deux termes, lesquels apparaissent ainsi comme plus réels que leur unité et comme leur préexistant². Lorsque nous aurons grandi en sagesse, nous saurons voir que, bien au contraire, les termes sont moins réels que leur unité, ne

1. Ou lorsqu'apercevant de loin la nacre d'une huître perlière nous jugeons. « ceci est de l'argent »...

2. Cf. sur ce point XVII, § 96 et aussi § 57.

sont que ses expressions partielles ¹, des points de vue pris sur elle, des abstractions ². L'unité, elle, est première, pleine et concrète ; seule elle *est*. Mais dès à présent, une simple manipulation logique sur la forme de nos jugements d'attribution suffira pour nous mettre en face de l'être. Quand nous disons « ceci est argenté », le sujet « ceci » (*idamamśa*) a ce double caractère d'être dans une très large mesure *indéterminé*, et tout ensemble de signifier une *présence*, c'est-à-dire une certaine plénitude ontologique manifestée, un point de condensation de l'être. L'indétermination n'est pas complète : il y a au moins dans *ceci* une localisation spatio-temporelle : et c'est tant pis, dirons-nous. Il nous faudra donc faire un pas de plus pour apercevoir le terme ultime. Çankara ferait volontiers sien l'adage spinoziste *omnis determinatio negatio* ; il le pousserait même plus loin que Spinoza qui, restant platonicien, n'entend sans doute répudier que les essences et les systèmes clos de telle sorte que nulle relativité ne les étende au delà d'eux-mêmes jusqu'à l'infini pour lequel les sollicite l'inépuisable générosité de la substance, et veut surtout affirmer que toute position d'essence doit se faire, à l'exemple des définitions génétiques de la géométrie, par le dedans, par présentation et explicitation d'une plénitude intérieure, et non par détermination réciproque de genres ou d'espèces, par limitations successives et contractions d'aires logiques d'extension plus grande en cercles d'extension moindre. Elimination radicale de l'extension au profit de la seule compréhension des essences singulières et fécondes à raison même de leur singularité, voilà ce que veut Spinoza. Pour Çankara c'est encore trop peu d'ambition : ce qu'il lui faut, c'est d'emblée la position d'une essence unique, infinie, donnée *tota simul*, d'un universel concret qui est d'ailleurs singularité pure, et échappe absolument à la négation parce qu'il ne laisse rien à aucun moment et sous aucun rapport hors de soi. L'indétermination absolue et par excès est la complétude même de l'être et de l'intelligibilité.

Cherchons donc une forme de jugement encore plus simple que toutes celles envisagées jusqu'ici : « Ceci *est* », c'est-à-dire « Ceci [est] existant ». Tout ce que le sujet comportait tout à l'heure de plénière indétermination est maintenant passé dans l'attribut, en pleine lumière, pour autant que peuvent le permettre les raideurs du discours, dans une rayonnante solitude (*kaivalya*) et une absolue pureté. Une fois encore les portes s'ouvrent sur les sommets de la vie spirituelle, et, sans le savoir, en cherchant par une méthode purement spéculative à dégager l'Être par soi de la métaphysique, nous avons tracé la voie même de la libération spirituelle. Que fait le maître de perfection, le « gou-

1. La formule est de Kokleswar Sastri, XIX

2. *Abstraction* dans le sens de réalité appauvrie. Nous verrons que la théorie indienne de la connaissance ignore l'*abstraction* au sens technique du mot.

rou», pour conduire progressivement son disciple à l'intuition salvatrice, à la « Vue droite » au *samyag darśana*, sinon de lui proposer des symboles de plus en plus transparents qu'il retire l'un après l'autre, c'est-à-dire de surimposer à l'absolu des formes de moins en moins limitantes (*upādhi*) qu'il nie l'une après l'autre (*apavāda*), jusqu'à ce qu'enfin tous les voiles étant tombés, l'infinie vérité brille seule. *Neti, neti...* Il n'est ni ceci, ni cela. Les négations purifiantes de la *via negationis*, de l'*ἀπόφασις*, de l'*apavāda*, ne sont, elles aussi, que des négations de négations et mènent à l'affirmation absolument pleine. Notre pouvoir de nier qui est la contre-partie subjective du non-être objectif, de l'illusion universelle, est en même temps le moyen de le transcender. Etrange ruse de l'esprit qui semble prendre le masque de son ennemi pour en mieux triompher... Le problème de la nature des connaissances négatives a beaucoup préoccupé les philosophes indiens¹. Elles ont pour objet direct *ce qui n'est pas*, et pourtant quel mordant et quel dynamisme ! L'histoire du Bouddhisme est là pour en témoigner avec ses écoles dites nihilistes.

C'est que, pour une part, tout comme les connaissances positives, bien que sous un autre angle et dans une autre perspective, elles comportent elles aussi une référence à l'être et par conséquent de proche en proche, à l'être absolu. Pas de négation qui ait pour objet le vide pur et simple. En premier lieu, toute négation d'une chose particulière a pour contre-partie (*pratiyogin*) au moins implicite l'affirmation d'une autre chose particulière. Lorsque nous disons : « Ceci n'est pas un pot », nous impliquons que c'est une certaine autre chose, par exemple une étoffe. Puis, s'il s'agit d'un objet matériel, sa négation enveloppe encore une référence positive au point spatio-temporel qu'elle aurait pu occuper et n'occupe pas ; et s'il s'agit d'un objet immatériel fini il y a pareillement référence positive à ce qu'on pourrait appeler un hyper-espace intelligible : le jugement « il n'y a pas de cercle carré » signifie que deux lignes ontologiques, celle du cercle et celle du carré ne se rencontreront jamais, ou, en langage leibnizien, que leurs essences sont impossibles. Et toute référence à un objet positif implique elle-même référence directe à l'être absolu, ainsi que nous l'avons très amplement montré, référence directe qui d'ailleurs, ne se découvre pleinement à nos yeux que par un jeu nouveau de négations, de plus en plus serré : *neti, neti...* Et pourtant ces remarques ne doivent pas nous faire oublier l'originalité de la négation : rapportée obliquement au positif et à l'être très certainement, son objet immédiat n'en est pas moins le non-être, ce qui n'est pas. Ce dualisme n'est pas plus réductible, en vérité relative, que celui du non-être et de l'être, de *māyā* et du *brahman*.

Pour toutes ces raisons, ne convenait-il pas d'envisager la source de

¹ Cf. XXII.

nos connaissances négatives comme un pouvoir à part, une fonction noétique *sui generis*, qui ne saurait d'ailleurs s'exercer seule et dans une indépendance absolue d'un pouvoir positif de connaître, mais est capable néanmoins de s'accrocher à la moindre donnée positive. Parmi les six *pramāṇa* (norme et fonction de connaissance) de la logique indienne, dont le *pratyakṣa*, la perception directe, est comme le prototype, il y place pour l'*anupalabdhi*¹, la non-appréhension, c'est-à-dire l'appréhension du non-être (*asat* ou *abhāva*)²

Ainsi, l'être est doué d'une rigueur essentielle et infrangible dont la première expression est la loi d'identité ou de non-contradiction. Avant d'aller plus loin arrêtons-nous un instant à une objection préjudicielle que nous avons jusqu'ici tenue dans l'ombre : c'est l'objection du *śūnyavāda*, du pur relativisme bouddhique. Bien que Çankara ne réponde explicitement nulle part à pareille objection, du moins à notre connaissance, il semble qu'on puisse formuler sa réponse ainsi qu'il va suivre.

Chemin faisant, dirait à peu près le bouddhiste, vous-même avez noté l'irréductible relativité de la cause et de l'effet. Comment ne voyez-vous pas qu'il en va de même pour l'être et le non-être ? Si le non-être n'a de sens que par rapport à l'être, l'être à son tour n'en prend que par rapport au non-être. On ne saurait poser de bornes à l'empire de la relativité.

Prenez garde, répondrait Çankara. Confondant avec l'être ce qui n'en est qu'une expression finie, savoir l'être comme totalité infinie des existences et des essences finies, vous n'avez aucune peine à lui opposer le non-être de cette même totalité : vous vous trouvez en face de deux contraires qui sont bien des corrélatifs et concevables seulement l'un par l'autre. Mais l'Etre en soi et par soi est nécessité infinie et ne connaît pas de contraire. L'opposition qui l'oppose au non-être est une opposition telle que le non-être s'efface nécessairement devant lui tout en accusant à son égard une entière dépendance. Le progrès de la sagesse consiste précisément à passer de l'opposition de contrariété qui vaut en relativité à cette opposition plus haute où la relation est « irréciproque » et qui constitue, autant que faire se peut, l'expression abstraite et logique de l'indépendance rigoureuse et de l'unicité de l'absolu. Il est faux de poser : la totalité infinie des existences finies est, car elle n'est pas absolument (*paramārthasat*). Et pourtant votre

1. Voir plus loin, II^e partie, l'analyse des principaux *pramāṇa*.

2. La logique indienne distingue quatre sortes de non-être : les Vaiśeṣikas qui font de l'*abhāva* une « catégorie » (*padārtha*) spéciale les énoncent et définissent ainsi : *anādīḥ sântaḥ prāgabhāvaḥ, utpattēḥ pūrvam kāryasya | sādīvanantaḥ pradhvaṃsaḥ utpattīyanantaram kāryasya | trāṣkālīkhasamsargāvacchinna-pratīyogitāko 'tyantābhāvaḥ, yathā bhūtale ghaṭo nāstīti | tādātmyasambandhāvacchinna-pratīyogitāko 'nyonyābhāvaḥ, yathā ghaṭaḥ paṭo na bhavatīti* ||

affirmation tend comme à une limite à cette signification absolue, parce que le fini, en même temps qu'il le cache, laisse apercevoir comme à travers un voile l'Infini sans parties. Il n'est guère moins faux de poser : la totalité infinie des existences finies *n'est pas*, car elle a une existence relative, une existence d'emprunt. Telle est la nature du *samsāra*, ni être, ni non-être au sens absolu de ces termes, quelque chose d'entre les deux un indéfinissable, *anirvacanīya*. Mais lorsque nous affirmons l'Être par soi est, la proposition est absolument vraie, et son contraire, l'être n'est pas, est absolument fausse.

* * *

Entre toutes les notions de la métaphysique occidentale, celle d'ESSENCE ou de NATURE est, à coup sûr, nous l'avons dit, l'une des plus riches en intelligibilité profonde.

Avec toute la tradition métaphysique indienne, Çankarā use de vocables dont on peut penser au premier examen qu'ils ne sont pas sans rapport avec nos essences et natures : ce sont les termes de *svabhāva* et de *svarūpa* et leurs dérivés.

Le premier signifie étymologiquement l'*être propre* de quelque chose, mais avec une valeur dynamique assez marquée, la forme *bhāva* étant tirée du causatif de la racine *bhū* être, devenir. D'où une double acception du mot : *être propre* c'est-à-dire contenu intime et indépendant, à raison même de son intériorité, de toute relativité extrinsèque, et d'autre part, en appuyant sur l'aspect dynamique, spontanéité propre à un être, tendance innée, disposition naturelle ; et le premier sens se colore souvent des teintes du second.

Svarūpa est la *forme propre*, avec cette idée que la forme accessible à nos sens² est la manifestation immédiate d'une constitution ontologique profonde, et peut par conséquent la signifier.

Nature répond peut-être mieux à *svabhāva*, car le terme comporte lui aussi une nuance dynamique caractérisée, *essence* à *svarūpa*, bien qu'avec *svarūpa* on aille pour ainsi dire de l'extérieur vers l'intérieur, tandis qu'avec *essence* on irait de l'intérieur vers l'extérieur.

Çankara nemanque pas à l'usage commun. Ayant à expliquer le Soûtra II. I. 33 qui définit l'activité créatrice du Seigneur, il s'exprime ainsi³ :

1. Cf. l'expression du B. S. Bh., II, II, 6 : *svābhāvikī pravṛtṭih*, activité spontanée.

2. *rūpa* signifie aussi couleur.

3. *yathā cocchvāsaprasvāsādayo 'nabhisamdhāya bāhyaṃ kimcit prayojanam svabhāvādeva sambhavanti, evamīśvarasyāpyanapekṣya kimcit prayojanāntaram svabhāvādeva kevalam ilārūpā pravṛtīrbhaviṣyati | na hīśvarasya prayojanāntaram nirūpyamānam nyāyataḥ śrutito vā sambhavati | na ca svabhāvah paryanuyoktum śakyale |*

« De même que le processus d'inspiration et d'expiration se déroule sans avoir en vue aucune fin extrinsèque mais seulement en vertu de sa « nature propre » (*svabhāva*), ainsi le Seigneur, sans se référer à aucune « fin extrinsèque, en vertu de sa seule « nature propre » (*svabhāva*) exercera son activité, en forme de jeu ¹. Car il est impossible de détruire soit par la raison, soit par l'Écriture, ce que serait cette fin extrinsèque. Et pour la « nature propre » (*svabhāva*) elle ne peut être « être mise en question... » On ne saurait mieux dégager les deux notes de nécessité immanente et constitutive d'un être, et de pure spontanéité jaillissant de celle-ci que comporte l'idée du *svabhāva*. Quant au *svārūpa*, c'est le commentaire au Sôûtra I. 3. 19 qui nous en fournira un exemple. Il y est question, selon Çankara, de l'âme individuelle en tant que sa « forme propre » est devenue manifeste (*āvirbhūtasvarūpa*). « Et ce suprême Brahman qui a pour attributs d'être affranchi de tout péché etc... c'est Lui qui est la « forme propre » de l'âme individuelle en réalité absolue (*jīvasya pāramārthika svarūpa*), comme le prouvent des textes sacrés tels que « Tu es cela » ², et non pas cette autre [forme] qui est une imagination adventice et limitante de l'Inscience ³. »

Ces essences ou natures ont une structure logique : de ce point de vue l'analyse intellectuelle pourra les décomposer en deux facteurs dont l'un, plus fondamental, sera comme un centre de rayonnement et de référence, comme un point d'appui ou un point d'attache : c'est le *dharmin* ou le *guṇin*, ce qui possède ou porte les *dharma* ou les *guṇa*, attributs ou qualités. Les attributs s'ordonnent suivant une hiérarchie : les uns sont plus profonds que les autres, plus « essentiels », plus révélateurs de l'essence. Il advient même que le *guṇa* soit tellement propre à celle-ci, si expressif de ses virtualités, qu'il s'identifie presque avec elle, tandis que *svabhāva* s'affaiblit assez souvent jusqu'à ne désigner qu'une caractéristique essentielle.

Rien donc en tout ceci qui puisse surprendre un philosophe de chez nous. Pourtant la structure logique de l'essence indienne apparaît comme un peu plus floue et évanescence que celle de l'essence occidentale. Pourtant aussi, comme nous le verrons bientôt, la notion indienne de l'essence est douée d'une autonomie moins forte et tend

1. Sur la valeur exacte du mot *līlā*, le Jeu du Seigneur voir plus loin, III^e partie.

2. *tattvamasi*, « Tu es cela », c'est-à-dire « Tu es Brahman », par identité pure : une des plus saisissantes formules des Upanichads, et constamment reprise par les Védantins.

3. *avidyā*, autre nom de *māyā*. Sur la différence entre les deux aspects de la notion, cf. II^e partie.

taccāpāhatapāpmatavādīdharmakam, tadeva ca jīvasya pāramārthikam svarūpam « *tattvamasi* » *ityādiśāstrebhyaḥ, netaradūpādīhikalpitaṁ* |

sans cesse à glisser vers d'autres notions plus ou moins proches, à se laisser absorber par elles. Déplacements d'accents qu'il ne faudrait pas négliger et qui nous avertissent de différences profondes derrière les similitudes.

Qu'on nous permette de nous attarder encore un peu sur la terminologie. Krichna chante dans la Bhagavad-Guîtâ ¹ : « Je suis la saveur « dans l'eau, ô fils de Kounti! Je suis l'éclat lumineux dans la lune et « le soleil. Je suis la syllable sainte (OM) dans tous les Védas, le son « intelligible dans l'éther, l'humanité dans les hommes ». Et Çankara commente ² : « L'essence (*sāra* = moëlle, essence) des eaux est la saveur ; « en Moi qui suis cette saveur les eaux sont « tissées ».r. Et ainsi dans « tous les cas...De la même façon je suis l'humanité—humanité (*pau-* « *ruṣa*) c'est à dire l'être essentiel de l'homme, ce par quoi l'on connaît « tel être pour un homme — je suis l'humanité dans les humains, en « Moi qui suis cette humanité tous les hommes sont « tissés » ³ ».

A la faveur du chatoïement de la langue poétique, voici que se manifeste à nous un aspect nouveau de l'essence selon le Védānta. D'abord il s'agit bien de l'essence dont nous avons parlé jusqu'ici ; les termes *svabhāva* ou *svarūpa* ne sont pas employés, mais la manière dont l'*humanité* est définie ne laisse aucun doute à cet égard. De *bhāva* à *svabhāva*, il n'y a pas loin ; seule la particule d'appropriation a disparu, pour être remplacée d'ailleurs par une glose non moins explicite : un *bhāva* par quoi l'homme est connu comme homme. Mais il y a plus : ainsi qu'il arrive souvent, le substantif simple *bhāva* contient d'une manière beaucoup moins enveloppée que son composé *svabhāva* toute la gamme de ses significations. Et parmi celles-ci, sans que se perde jamais la notion fondamentale de l'être pris sous son aspect dynamique, des nuances affectives s'introduisent, que précise avec un soin jaloux la rhétorique indienne. Et dans la philosophie—très postérieure—d'un Tchaitanya le mot *bhāva* en viendra à prendre une acception assez proche de celle que M. Bergson a donnée au terme *émotion* : quelque chose comme le premier et fondamental ébranlement ontologique et la source d'un épanchement dynamique [d'ordre qualitatif et même affectif. Çankara sans doute reste très éloigné de toute tendance de ce genre, et ce que nous en disons ici n'est que pour souligner une valeur très particulière au *bhāva*, dont l'importance nous apparaîtra de plus en plus grande, et que le contexte plus haut cité va nous aider à mettre en lumière.

1. VII-8 *raso 'hamapsu kaunteya prabhā 'smi śaśisūryayoḥ |*
praṇavaḥ sarvavedeṣu śabdāḥ khe pauruṣam nṛṣu ||

2. Bh. G. Bh., p. 244. || *raso 'ham, apām yaḥ sārāḥ sa rasāḥ, tasminrasabhūte mayyūpaḥ protā ityarthāḥ | evaṃ sarvatra | ... tathā pauruṣam puruṣasya bhāvaḥ pauruṣam — yataḥ pumbuddhīḥ — nṛṣu, tasmin mayi puruṣāḥ protāḥ ||*

3. Métaphore chère à la littérature védique.

Sans vouloir serrer de trop près une métaphore poétique, nous remarquerons que le texte sacré — et Çankara n'apporte sur ce point aucune atténuation — compare l'essence de l'homme, l'humanité, à la saveur de l'eau, au son de l'éther etc... qui en stricte doctrine cosmologique hindoue sont les attributs essentiels premiers plutôt que l'essence elle-même de l'eau, de l'éther etc. Or, voir la qualité sensible sur le fond intelligible de l'essence, c'est, pour la pensée occidentale, voir cette qualité sensible par l'intelligence, l'élever à l'intelligibilité ; mais consentir, fût-ce provisoirement, comme ici, à une sorte de réduction de l'essence à la qualité sensible, n'est-ce pas indiquer que l'on fait plus de cas d'une connaissance savoureuse, expérimentale, mais enveloppée, que d'une connaissance explicite et développée, mais abstraite ? N'est-ce pas par conséquent, puisque l'ordre de l'être et l'ordre du connaître se répondent avec exactitude, donner une signification philosophique à l'ambivalence du mot *essence* et du mot *bhāva*, ambivalence que notre métaphysique classique s'est toujours appliquée à réduire au profit de l'intelligibilité explicite, dût-elle avoir pour rançon sur le plan humain, les dépouillements de l'abstraction, en laissant à l'alchimie et au langage populaire l'essence concrète et savoureuse, mais empirique et sans profondeur intelligible. La conception indienne de l'essence (la gamme des termes *svarūpa*, *svabhāva*, *bhāva*, *sāra* l'indique d'elle-même) cherche à garder les deux aspects ensemble, en donnant une valeur philosophique au second, et pour ce, disons-le tout de suite, en accordant à l'implicite de l'être (et non pas bien sûr au sensible comme tel, il ne s'agit pas de rester au plan empirique) un certain primat sur l'explicite. Nous n'en avons ici qu'une suggestion encore métaphorique ; de nouveaux rapprochements confirmeront notre induction.

La notion d'essence, telle que l'entend Çankara, manifeste, disions-nous, une tendance très nette à glisser vers d'autres notions, singulièrement celles de réalité substantielle (*vastu*, *dravya*) et de cause substantielle (*upādāna*, *āśraya*). Le passage se fait par la notion d'*ātman*. Sur cette dernière nous aurons à revenir bien souvent : elle est comme la clef de voûte de la métaphysique brâhmanique. Nous ne l'envisageons ici que dans la mesure où elle peut éclairer notre présente analyse. *Ātman*¹ désigne, si je puis dire, le moment métaphysique où l'être s'intériorise et, de quelque façon s'achève, se termine, et finalement se hausse à l'absolu par ce mouvement même d'intériorisation ; et ceci, soit dans la ligne de l'être au sens étroit et abstraction faite de l'esprit, soit selon les deux lignes convergentes de l'ontologie

1. *ātman*. L'étymologie du mot est incertaine. Sens primitif : le souffle, d'où l'âme, le principe intérieur ; employé comme pronom avec valeur réfléchie. Puis cette valeur d vient substantive : le soi-même d'un être.

et de la spiritualité : alors le concept d'*ātman* est complet et correspond assez bien par quelques uns de ses aspects à celui de « personne »¹. Tenons-nous pour le moment au premier aspect : de ce point de vue, *ātman* partant comme d'un pôle de la notion d'essence qui comporte elle aussi intériorité ontologique, et mettant l'accent sur la densité de ce qui est intérieur par opposition aux tendances dispersives de l'extériorité, s'orientera vers le pôle complémentaire de la *concrétion maxima* de l'être, vers l'en soi plénier et sans fissure, vers la *substance* et à la limite vers la substance absolue. Quelques exemples feront voir comment Çankara use de ce concept si souple pour marquer toutes les positions possibles entre ces deux extrêmes : « ...La qualité est l'« essence » même (*ātman*) de la « substance » (*dravya*)², dit-il. De cet emploi tout à fait significatif rapprochons des expressions comme celles de *yāthātmya*, *tādātmya*. Une connaissance vraie est une connaissance conforme au *yāthātmya*³ des choses, c'est-à-dire, conforme à leur manière d'être essentielle. La relation spécifique de l'effet à la cause, de la qualité à la substance est selon le Védānta une relation d'« identité essentielle » (*tādātmya*)⁴. Dans ces exemples *ātman* dénote plutôt l'essence que la substance, mais déjà il appelle celle-ci ou même — dans les deux derniers cas — l'inclut en quelque façon. Et en même temps il n us montre, on ne peut plus clairement, que l'essence s'approfondit par identification de ses composantes, par indifférenciation et involution.

Voici encore un cas intermédiaire : « Et puis si l'effet n'existait pas « avant sa production, la dite production n'aurait ni sujet grammatical, ni essentialité ou substantialité ». ⁵

Que le balancier penche un peu, et nous touchons à l'autre terme : *ātman* signifie alors l'existence concrète et substantielle enveloppant l'essence : « Si... vous pensez que la production de l'effet et le fait « pour celui-ci d'atteindre à un état concret d'existence en soi (*ātma-lābha*) n'est que son entrée en relation avec sa cause propre et avec « l'existence comme telle, il faudra dire comment ce qui n'a pas encore

1. Une personne qui resterait toujours à la 3^e personne, un Soi-même ayant résorbé en soi tout le positif du Je ou du moi-même, en laissant de côté toute limite. Voir III^e partie.

2. B. S. Bh., II. II. 17 [*tasmād*] *dravyātmakatā guṇasya...*

3. Étymologiquement dérivé de *yāthā*, « comme », *ātman*, « la nature essentielle ».

4. *tādātmya sambandha* : la relation d'être l'essence de cela (*tad*), du sujet concret, substance ou cause.

5. *nirātmikā*. Voici le texte complet : B. S. Bh., II. I. 18. *prāgūtpatteśca kāryasyāsattva utpattirakarṭṛkā nirātmikā ca syāt* !

« [par hypothèse] atteint à l'état d'exister en soi, peut entrer en relation avec quoi que se soit [comme votre théorie le demande]... »¹

* * *

La théorie de la *substance*, si l'on veut bien rassembler sous cette expression qui n'a pas d'équivalent verbal tout à fait rigoureux en sanskrit, les divers aspects ontologiques que nous avons mis en lumière, la théorie de la substance occupe dans le système de Çankara une place tout à fait centrale et comparable pour son importance à celle de la substance spinoziste. C'est une notion absolue : comme pour Spinoza, il n'y a pour Çankara qu'une seule substance en réalité ultime², bien que cette assertion soit loin d'avoir le même sens dans les deux philosophies. Il nous paraît toutefois plus éclairant de conduire notre analyse à partir du concept voisin de cause substantielle, concept dynamique et relatif, et donc pour Çankara d'un degré inférieur mais aussi en quelque mesure plus explicite.

Il va sans dire que la notion de cause (*kāraṇa*)³ a sollicité la réflexion philosophique indienne, et qu'à son sujet les constructions métaphysiques les plus diverses, les plus subtiles et les plus audacieuses ont vu le jour. Mais tandis que la spéculation occidentale s'avère généralement sur ce chapitre, comme sur beaucoup d'autres, polarisée par la doctrine platonicienne du primat des Idées, et de la cause formelle, la pensée brâhmanique est restée fidèle tout au long de son histoire à la conception de ses origines, qui est aussi en un certain sens celle de la philosophie grecque à son aurore, et donne le pas à la *causalité matérielle*.

« Materies » se rattache au mot *mater* : sans doute ne faut-il pas s'abuser sur la portée philosophique des étymologies ; il semble permis cependant de souligner les implications philosophico-religieuses des doctrines pour lesquelles la notion de matière loin d'être affectée de la note de pauvreté que notre métaphysique classique lui attribue, garde au contraire une dignité *maternelle* : source féconde et bienfaisante,

1. B. Ś. Bh , II. I. 18 *aiha svakāraṇasattāsambandha evotpattir ātmatābhaśca kāryasyeti cet, katham alabdḥātmaḥ sambadhyeteti vaktavyam* |

Dans le passage d'où sont tirées ces lignes, Çankara croise le fer avec les *asat-kāryavādīn*. C'est de leur point de vue réaliste seulement que l'effet peut être dit passer à une existence en soi lors de sa production. En vérité vraie, l'effet n'a aucune réalité, aucune *ātmata* si on le détache de sa cause.

2. A condition de ne pas serrer les termes de trop près, Çankara ne répugnerait pas à admettre que la substance, l'être pur, le *sat*, le *vastu*, c'est : *quod in se est et per se concipitur*, selon la définition de l'Éthique.

3. Substantif tiré de la forme causative du verbe *kr*, *kar*, faire ; distinguer *kāraṇa*, cause, de *kaṛaṇa*, instrument par lequel s'exerce une causalité.

urgrund et réceptacle, foyer inépuisable de vie et lieu de l'éternel repos. Le mot sanskrit *mātrā*, que l'on doit aussi probablement rattacher à la famille verbale dont *mātr*, la mère, fait partie, n'est pas sans analogie avec la *materies* latine : il désigne dans certains vocabulaires philosophiques les éléments primordiaux de l'évolution universelle, et dans des textes moins techniques se rencontre avec l'acception commune de matière. Le terme cependant reste d'un usage assez restreint, et tout comme dans la langue latine c'est *natura* qui a recueilli les valeurs plus haut indiquées, en sanskrit c'est *prakṛti* (équivalent assez exact de Nature avec ses deux faces de *natura naturans* et *natura naturata*) qui a joué le même rôle. Enfin, chose plus significative encore, si les notions de matière et d'esprit peuvent à quelque degré trouver en philosophie indienne des correspondances partielles, l'opposition radicale *matérialisme-spiritualisme* n'y a guère de sens. C'est que pour nous qui descendons de Platon et d'Aristote, le couple matière-esprit est conçu selon le couple matière et forme, et toute la dignité de la matière est de pouvoir aspirer à la forme, première ébauche de l'esprit. Le matérialiste est donc celui qui nie ce mouvement de la matière vers le ciel des Idées, son désir de l'esprit. L'Inde a connu ses « libertins », ses « charnels », ses « mondains », ses « négateurs » (*laukika*, *cārvaka*, *nāstika*) qui niaient toute réalité comme toute valeur métémpiriques. L'Inde reconnaît une hiérarchie ontologique et morale, des degrés dans l'être ¹, une direction métaphysique de la spiritualité, et qu'à un certain moment il faut faire un saut dans l'esprit pur. Mais quand il lui faut découvrir le lieu de la dispersion et de la pauvreté ontologiques, c'est du côté des *rūpa*, des formes ² qu'elle cherche et non pas du côté de la matière. L'effort spirituel consiste pour une très large part à concentrer l'esprit dispersé par les attrait fallacieux de ce jeu superficiel et vide des « formes », à le concentrer au maximum jusqu'à ce qu'il soit aigu comme un pointe (*ekāgra*) : encore un triomphe de l'involution et de l'implicite. Mais, prenons-y garde, cet esprit concentré comme une fine aiguille de diamant, et aussi bien cette essence parvenue à la simplicité de l'être pur, cette substance absolue ne s'opposent pas non plus à l'espace comme ils s'y opposeraient pour nous : dans l'espace nous voyons avec Descartes l'attribut essentiel de la matière et son expression fidèle ; purement inerte, à peine déterminé, sans unité véritable, il est bien proche lui aussi du néant. Nous parlons sans doute de l'omniprésence de l'esprit, mais nous avons soin d'équilibrer cette notion par celle de la transcendance de l'esprit à toute spatialisation.

1. En vérité relative, cela s'entend, s'il s'agit de Çankara spécialement.

2. Formes sensibles principalement, mais non exclusivement, toute différenciation (*bheda*), toute spécification (*viśeṣa*) pouvant être conçue par analogie avec le *rūpa* sensible et rejetée comme lui vers le non-être.

La pensée indienne, au contraire, dans la mesure surtout où elle est tributaire du courant philosophique et religieux du Vichnouisme, c'est-à-dire dans une très large mesure, loin de voir dans l'espace un milieu infini, vide, homogène, inerte, à trois dimensions, définit son *ākāśa*¹ comme un dynamisme infini localisant les choses selon les trois dimensions. Çankara lui-même écrit² : « L'*ākāśa* c'est ce qui donne son lieu [à chaque chose]. » L'espace est donc une hypostase très noble de l'absolu; et l'omniprésence (*vibhūtvā*) de celui-ci trouve un ectype assez prochain dans l'activité rayonnante de celui-là. Il y a des dégradations insensibles de l'une à l'autre, en tenant compte bien entendu de la transcendance rigoureuse de l'absolu à tout ce qui émane de lui. La notion du *subtil* (*sūkṣma*) opposée à celle du *sthūla* (ce qui est à l'échelle de nos sens) contient tous ces degrés intermédiaires. C'est une notion analogique c'est-à-dire qui respecte la hiérarchie et la discontinuité des plans successifs de réalité qu'elle enveloppe, mais qui en même temps souligne de l'un à l'autre une certaine continuité qualitative. Elle signifie à travers le mouvement d'évolution et du développement de l'univers, tout au long du passage des êtres d'un état non-mānifeste et homogène (*avyakta*) à un état de manifestation différenciée et hétérogène (*vyakta*), et sur toute la gamme de ces états actualisés et stabilisés, cette perfection toute positive qu'est une capacité d'extension sans dispersion, directement proportionnelle à la concentration et à l'intensité ontologiques elles-mêmes. Et l'*ākāśa* pris en soi est subtil, ses effets seuls sont « grossiers » (*sthūla*). Nous avons accoutumé de considérer dans l'espace l'image renversée, le négatif de l'omniprésence spirituelle; l'Inde, qui certes n'ignore pas ces retournements de perspective, préfère tant qu'elle se tient dans l'ordre du relatif l'envisager par sa face positive. De sorte que l'association pour nous nécessaire de la pauvreté ontologique, de la spatialité et de la matière n'a pas de sens pour elle.

Et non seulement la matière conçue à l'indienne s'avère féconde, d'une fécondité sans doute dépendante de l'actualité de l'esprit, authentique pourtant, mais c'est à elle encore que ressortit l'aspect relatif de la notion de substance tandis que l'esprit en retient l'aspect absolu. Elle se nomme alors *āśraya*, support, et surtout et de façon bien significative *upādāna*, réceptacle mais avec une valeur active, ce qui

1. On traduit généralement ce terme par *éther*, analogie fort lointaine, pour signifier qu'il est une substance active infinie, le premier des éléments cosmogoniques primordiaux. La philosophie indienne distingue de cet *ākāśa*, les *dis(as)* l'espace en tant qu'ensemble de déterminations spatiales qualifiées, les points cardinaux. Les *dis(as)* sont un effet de l'*ākāśa*, et bien entendu, puisque la cause contient son effet pour la plupart des philosophes indiens, sont contenus en lui.

2. T. U. Bh., II, 1. *avakāśadātrākāśam iti* cf. B. S. Bh., I, III, 42.

recueille ou mieux encore s'approprie en la soutenant dans l'existence la totalité des créatures. En tant que *prakṛti*, nature naturante, la cause première, la cause radicale (*mūla kāraṇa*) produit l'univers : c'est le moment de l'évolution cosmique (*utpatti*) ; elle le soutient dans l'être en affirmant le caractère dominateur de sa possession durant la période où le monde, encore qu'en devenir ininterrompu, se maintient comme tel (*sthiti*) : sous cet angle elle porte le nom d'*upādāna*, qui annonce déjà le temps de la résorption et du retour à l'indifférenciation primordiale (*pralaya*). La notion de cause n'est pas loin d'atteindre son maximum de densité avec l'*upādāna*, la cause matérielle ou cause substantielle. Et c'est pourquoi le « libertin » indien n'est pas un matérialiste, et l'Inde spirituelle tient au primat de la causalité matérielle.

Toutes ces notions qui composent en quelque sorte l'atmosphère philosophique dans laquelle Çankara élabore son système, il les accepte, mais en leur faisant subir des purifications imitoyables.

« Aucune séparation ni aucune relation de support à chose supportée n'est admise entre la cause et l'effet par les partisans du Védānta, « parce qu'ils sont d'opinion que l'effet n'est rien d'autre qu'un état « déterminé de la cause même ¹ ». C'est en ces termes catégoriques qu'il prend position sur le difficile problème du rapport qui lie l'effet à la cause. Cette doctrine de l'existence de l'effet comme cause (*satkāraṇavāda*) ² s'oppose à la thèse *sāṃkhya* de l'existence de l'effet dans la cause (*satkāryavāda*) et à la thèse *vaiśeṣika* de la non-existence de l'effet dans la cause (*asatkāryavāda*).

Mais s'il répudie toujours cette dernière opinion, Çankara semble, en plus d'un passage, admettre celle des Sāṃkhyas (isolée bien entendu de son contexte systématique) concurremment avec l'enseignement qu'il vient de nous donner comme proprement védāntique. Pareillement les deux doctrines de la transformation réelle de la cause en l'effet (*pariṇāma-vāda*) et de la transformation illusoire (*vivartavāda*) qui énoncent du point de vue du devenir les mêmes théories, reçoivent l'une et l'autre accueil auprès de lui.

Il va sans dire qu'il ne les met pas sur le même plan et ne les tient pas pour vraies de la même vérité. Du point de vue de l'effet le *satkārya-* ou *pariṇāma-vāda* est valable, mais selon la vérité qui régit ce plan. Du point de vue de la cause qui domine l'effet, c'est le *satkāraṇa-*

1. B. S. Bh., II, II, 17.

na hi kāryakāraṇayorbheda āśritāśrayabhāvo vā vedāntavādibhir abhyupagamyate, kāraṇasyaiva saṃsthānamātraṃ kāryam ity abhyupagamāt |

2. L'expression est moderne et a été forgée par S. K. Belvalkar pour répondre aux dénominations très anciennes dans la langue technique de *satkārya-* et *asatkāryavāda*, cf. B. B. S.

ou *vivarta-vāda* qui est véritable, et d'une vérité plus profonde¹. Mais celui-ci ne peut s'apercevoir avec netteté que sur le fond de celui-là. Il faut être monté de l'effet à la cause, comme d'une réalité moindre à une réalité plus haute, pour pouvoir se retourner vers l'effet et, dans

1. Cf. B. S. Bh., II. I. 27 *avidyākālpitena ca nāmarūpalakṣaṇena rūpabhēdena vyākṛtāvvyākṛtātmakena tatīvānyatvābhyāmanirvacanīyena brahma pariṇāmādisarvavyavahārāśpadatvam pratipadyate, pāramārthikena ca rūpena sarvavyavahārātītam aparīmatam avatīrjate* |

« L'Inscience fabrique une différenciation phénoménale ayant pour caractère le nom-et-la-forme, comportant un état manifesté et un état non-manifesté, et incapable d'être définie comme étant identique à « Cela » (*īat*, « c'est-à-dire Brahman) ou autre que lui. C'est par elle qu'échoit au Brahman « d'être le lieu (la base) de l'univers pratique (*sarvavyavahāra*) [régi par la loi de] « transformation de la cause en effet (*pariṇāma*) etc... Mais en sa forme absolument réelle (*pāramārthika*) il demeure à jamais transcendant à l'ordre pratique et libre de toute transformation »

Une fois encore nous nous heurtons à cette difficulté que dans l'*advaita vedānta* la théorie de l'être (*sat*), ne s'achève pas dans sa ligne propre, mais verse dans la théorie de la vérité (*satya*) et de la connaissance (*jñāna*). Çankara ne nous dira donc son dernier mot qu'au moment où nous aborderons ces problèmes pour eux-mêmes. Pourtant, il faut le répéter aussi, et c'est la justification de ce chapitre, on aurait tort de considérer cette philosophie comme un idéalisme, si l'idéalisme professe un primat inconditionnel de la pensée sur l'être, ni même comme un idéalisme qui s'ignorerait, puisque d'authentiques idéalismes s'étaient développés dans l'Inde avant qu'elle-même vît le jour, et qu'elle les a expressément combattus. Efforçons-nous donc de pousser aussi loin que possible l'analyse de l'être, abstraction faite de son identité à l'esprit. Il y a lieu de distinguer des approximations successives du Réel absolument réel (*pāramārthika*). Dans l'infini du relatif il y a une infinité de degrés qui vont se rapprochant de plus en plus de l'absolu sans jamais le rejoindre : et chaque degré plus profond qu'un autre absorbe en soi toute l'apparence de réalité de cet autre qui devient ainsi purement illusoire, de ce point de vue. Pourtant deux grandes zones au moins peuvent être distinguées dont la portée métaphysique ne se confond pas. L'une toute chargée de sens et de valeur pratiques offre à notre action humaine, et à notre action morale, un point d'appui suffisamment ferme : c'est le *vyāvahārika*, textuellement « l'ordre pratique ». L'autre n'est plus seulement l'apparence de la Réalité, mais l'apparence de l'apparence, au second degré. c'est le *prātibhāsika*, qui bien sûr a ses causes objectives, mais n'a de consistance que subjective : par exemple toutes les erreurs de perception, hallucinations etc... Il n'y a point entre ces deux ordres hétérogénéité absolue. la preuve en est que c'est en réfléchissant sur le caractère décevant des perceptions illusoire et sur la manière dont nous triomphons de leur malice que la pensée philosophique apercevra la voie salutaire. Tout ce qui n'est pas actualité pure, mais change et nous déçoit, fût-ce en suivant des règles solides comme un univers, n'a pas en définitive plus de force devant la Connaissance qui le domine, que la plus misérable hallucination devant le jugement second qui la rectifie. Ces deux ordres cependant ne s'identifient pas : car si le plus fuyant et le plus pauvre nous enseigne que l'apparence se dissipe devant la connaissance vraie comme les ténèbres devant la lumière, et l'apparence cosmique non moins que l'apparence individuelle, celui qui est doué d'une consistance pratique nous apprend lui, que la

la richesse sans perte de la cause, lui dire : « Tu n'es pas comme effet, « tu n'es rien que ta cause ». Le docteur védantin n'est pas encore dans l'absolu, ou plutôt, s'il philosophe, c'est pour quelqu'un qui n'est pas encore dans l'absolu : toute sa tâche est d'en faire deviner, en termes de relativité, l'existence et la nature afin qu'on s'oriente vers lui et enfin le découvre. Pour le disciple il n'y a qu'une réalité : celle du monde empirique ; il n'a que partiellement tort de lui accorder cette dignité trop magnifique, car le monde est effectivement et en un certain sens, un complexe d'être et de non-être ; en tout cas c'est de là qu'il doit nécessairement partir. Le second temps sera de négation, négation du négatif des choses empiriques, non de leur positif. Il convient d'abord de laisser un moment libre cours à une certaine intempérance métaphysique qui veut voir la richesse de la cause se déverser dans l'effet et corrélativement l'effet préexister en sa cause. Tout cela est trouble et confus, mais révèle un grand amour de l'être caché sous le devenir : à faire intervenir trop vite la discipline négative on risque de tarir la source d'aperception ontologique, et de n'ouvrir l'intelligence de l'élève que sur le seul néant. Il ne faudra pas tarder pourtant à le sevrer sans faiblesse par le rappel énergique du principe de contradiction : l'être est, le non-être n'est pas. Chemin de pauvreté pour accéder à la vraie plénitude.

connaissance n'est vraie que par reconnaissance de ce qui est, qu'elle ne crée pas son objet, mais retrouve à son contact la profonde parenté qui l'unit à lui, et que la Connaissance absolue n'est telle que par identité à l'Être absolu. Il faudrait donc se garder de donner un sens pragmatiste au fait que l'ordre empirique est nommé ordre pratique : son caractère pratique est le signe d'une plus haute approximation ontologique, une intimation de l'être à se faire reconnaître pour ce qu'il est. Sans cesse, nous l'avons déjà vu et le verrons encore, ces deux mouvements se croisent dans la philosophie de Çankara. A mettre trop fortement l'accent sur l'un ou sur l'autre, ou s'expose à rompre l'équilibre du système, à en donner une interprétation idéaliste ou une interprétation réaliste alors qu'il n'est à proprement parler ni l'un ni l'autre. Ne rencontre-t-on pas, d'ailleurs, des difficultés analogues dans le système d'un Spinoza par exemple : elles y sont atténuées cependant du fait de l'impenétrabilité réciproque et du parallélisme des attributs qui permettent à un réalisme et à un idéalisme de se développer sans interférence, le problème de leur identité ultime étant remis au secret de la substance. Avec Çankara, il n'en va pas ainsi. Il y a sans doute dans l'univers empirique dualité du sujet et de l'objet avec un primat très marqué mais non pas inconditionnel du sujet. Mais si le sujet émerge d'un fond qui est indivisément être et lumière intellectuelle — *sat* et *cit* — derrière l'objet aussi, bien que la dégradation soit plus marquée, il y a encore de l'être et de la lumière intelligible qui ne se divisent point. De sorte que l'identité profonde du sujet et de l'objet en réalité absolue, se traduit en relativité par une osmose et comme un échange substantiel entre ces deux ordres, entre ces deux « attributs » pour parler comme Spinoza.

Et ceci nous explique pourquoi la causalité qui de soi se tient dans la ligne de l'être ne pourra être expliquée sans qu'on ait à faire intervenir des méthodes et des schémas de structure empruntés à la constitution du connaître comme tel.

Or, ce n'est pas le moindre mérite de la notion de causalité que de permettre à Çankara, grâce à ce dynamisme à double sens qui veut que l'on aille d'abord de l'effet à la cause pour revenir de la cause à l'effet, de l'autoriser à reprendre le problème de la spécification, abordé avec la notion d'essence mais dont la solution védantique ne pouvait que s'esquisser sous cet angle. La question est franchement posée: ¹ « Ceux « qui ont en vue d'obtenir du caillé, des poteries ou des parures d'or « font usage selon les nécessités respectives de lait, d'argile ou d'or : « c'est un fait de constatation courante... Ceci ne s'accorde pas ration- « nellement avec l'hypothèse de la non-existence de l'effet dans la cau- « se ². Car, avant sa production n'importe quel effet serait, sans dis- « tinction, non existant en n'importe quelle cause : comment alors « est-ce du lait qu'est produit le caillé et non de l'argile, de l'argile « qu'est produite la poterie et non du lait ? ... »

Le philosophe occidental ne peut manquer d'être frappé par les exemples appelés ici à illustrer la thèse de la spécificité des effets et des causes. Les Grecs n'auraient pas conçu qu'on pût à cet égard, mettre sur le même rang la transformation physico-chimique du lait en caillé, qui est une transformation *naturelle*, et la transformation de l'argile ou de l'or par l'activité *artificielle* du potier ou de l'orfèvre, en raison du caractère superficiel et extérieur de celle-ci par rapport à l'essence même de la matière qu'elle affecte. Çankara au contraire est prêt à tirer argument de la précarité de ces *formes* artificielles pour appuyer sa thèse de la vanité de toute forme. D'autre part, c'est bien plutôt à la génération animale que nos Hellènes pensaient quand ils voulaient trouver un exemple naturel et éminent de spécificité causale. Et dans l'activité d'art, c'est la conformité de l'ouvrage à l'idée de l'artiste qui leur paraissait remarquable bien plutôt que la continuité ontologique de la matière de l'effet à l'effet lui-même. Pour le Grec il est essentiel au vase en tant que vase d'avoir telle forme parce que cette forme est l'ectype de l'idée du potier ; il est accidentel au vase que l'argile dont il est fait soit de grain plus ou moins fin ; ou si les qualités de l'argile comme telle ont quelque importance pour la structure du vase, cela ne peut être, au moins en droit, que dans la mesure où le potier connaissant ces particularités a choisi cette argile plutôt qu'une autre, a modifié le temps de cuisson ou le détail de la forme en conséquence, bref pour autant que ces particularités matérielles et

1. B. S. Bh., II, I. 18 *dadhighatarucahādhyarthibhiḥ pratiniyatām kīraṇāni kṣīramyrttikāsuvarṇādīnyupādīyamānāni loke dṛśyante | naḥ dadhyarthibhir myrttikopādīyate, na ghaṭārthibhiḥ kṣīram | tadasatkāryavāde nopapadyate | avīśiṣṭe hi prāguṭpattē sarvasya sarvatrāsattve kasmāt kṣīrādeva dadhyutpadyate na myrttikāyāḥ myrttikāyā eva ca ghaṭa utpadyate na kṣīrāt ..*

2. On reconnaît ici la doctrine *varṣeṣika*.

accidentelles passant par l'intelligence fabricatrice sont impliquées dans la forme même et donc essentielles en quelque manière. Pour l'Indien, la forme prise en soi n'est rien qu'une limite instable tracée dans la pure dispersion du non-être et du devenir. Et la plasticité de la matière sous la main de l'artiste et de l'artisan est révélatrice non pas d'une indétermination négative, d'une potentialité *ad omnia parata* par privation et capable d'être actée par des formes qui lui sont « imposées », mais d'une indétermination positive et de plénitude capable de se *manifestar* par un certain nombre de formes en harmonie avec ses virtualités. Et l'image du travail d'art ne hante pas un Çankara — bien qu'il en use et précisément comme en Occident, pour aider à la démonstration d'une Intelligence ordonnatrice de l'Univers — elle n'a pas pour lui de valeur privilégiée parce qu'il pense que si l'artiste peut grâce à son intelligence et à ses idées modeler la matière, c'est que celle-ci est en son fond ultime non pas seulement prête pour l'œuvre d'une intelligence, mais intelligence elle-même : la cause première selon le Védānta est tout ensemble cause efficiente en vue d'une fin, c'est-à-dire cause intelligente, cause matérielle (et cause finale aussi)¹. Quand on s'éloigne de la source, cette unité profonde se dis fend, la cause efficiente se sépare de la cause matérielle et ne fournit plus que l'impulsion à l'occasion de laquelle celle-ci pourra manifester quelque chose de ses richesses virtuelles. L'excitant peut-être purement physique (voyez l'exemple du caillé), il peut être un agent humain (le potier ou l'orfèvre) : rien d'essentiel n'est changé dans le processus. Seulement l'artiste humain étant par son intelligence en communion plus profonde avec le principe des choses sait faire rendre à celles-ci des harmonies de surcroît.²

Pour cet autre *fait typique* qu'est la génération animale, la pensée védāntique ne s'y attache pas non plus. Ce n'est pas bien entendu qu'elle ignore les genres et la perpétuation des espèces animales par génération de jeunes êtres semblables à leurs parents. Mais d'une part la doctrine de la transmigration empêche que ce fait prenne une signification très profonde, puisque la nature spécifique de chaque individu vivant n'est qu'un vêtement de rechange, qui sans doute lui convient très exactement en vertu de son *karman*, de ses actes moraux, mais lui est rigoureusement extrinsèque. Nous sommes loin de la conception

1. La chose s'éclaircira de les chapitres suivants, mais on aperçoit déjà qu'une philosophie qui voit la perfection intelligible dans l'indifférenciation, doit y placer aussi la perfection de l'intelligence.

2. De ce biais, la règle opératoire de l'artiste, le *pramāṇa*, prend un fort relief, au point de devenir le prototype des normes de connaissance correcte. Nous verrons au chapitre suivant comment cette tendance s'accorde avec le primat de la causalité substantielle.

aristotélicienne selon laquelle l'espèce, par la génération, cherche à retrouver une éternité concrète digne de son éternité idéale d'essence, en multipliant des individus spécifiquement identiques, puisque chaque individu pris en particulier, étant périssable, la déçoit. D'autre part la relation qui unit l'individu à l'espèce (*vyakti* et *jāti*) ou le particulier au genre (*viśeṣa*, *sāmānya*) doit se concevoir selon le Védānta exactement sur le type de celle qui unit l'effet à sa cause substantielle. L'individuel est une participation du générique, lequel est non seulement un universel concret, comme les Idées platoniciennes, mais une matière substantielle qui se manifeste par l'individu. Pris à part l'individuel n'est qu'abstraction la plus pauvre, et, à vrai dire, ni être ni non-être, un point fuyant dans la dispersion pure. L'universel seul est concret, et plus on creuse à travers les couches superposées d'universalité, plus on s'éloigne de la diversité des formes, plus on va vers le concret : à la limite la concrétion absolue sera indétermination pure, indétermination de plénitude, l'Être en soi. Bien entendu n'existent ainsi *a parte rei* que les véritables universaux, ceux qui tiennent à la constitution même de l'ordre cosmique, parmi lesquels il faut ranger les espèces animales (*aśvatva*, l'équinité, *gotva*, la bovinité etc...). On voit aussi que dans l'univers de Çankara compréhension et extension sont directement proportionnelles, au lieu d'être inversement proportionnelles comme dans l'arbre de Porphyre, et qu'au moment où l'on atteint à l'extension infinie du genre suprême qui est l'être contenant tous les êtres, la surabondante plénitude de sa compréhension le fait échapper à cette dernière relativité qu'est le point de vue d'une totalité infinie, en le posant acte pur infini, être pur, au delà de tout genre, même du genre suprême.

Ainsi donc, amorçant une discussion qui veut démontrer l'incapacité des Vaiṣeṣikas à rendre compte de la spécification parce que, dans leur théorie, l'effet est bien conditionné par sa cause, mais s'avère radicalement autre qu'elle, et donc sort d'une indétermination négative, ce qui est absolument impensable en vertu du principe *ex nihilo nihil fit*, Çankara nous oriente immédiatement vers une solution qui résorbe la diversité individuelle des effets dans l'unité et la simplicité spécifique de leur cause, et celle-ci dans une cause plus profonde, plus simple, plus universelle et ainsi de proche en proche jusqu'à la pure indétermination positive : « Ainsi la cause radicale revêtant depuis les effets « ultimes toutes les formes des effets, à la manière des comédiens, fait « fonction de substrat de tout l'univers empirique » ¹.

L'atomisme qui est le fond de la doctrine *vaiśeṣika*, lui imposait nécessairement de répondre au problème de la causalité par une so-

1. B. S. Bh. II. I. 18 *tathā mūlakāranamevāntyāt kāryāt tenatena kāryākāreṇa naīvat sarvavyavahārāspadātvaṃ pratipadyate* |

lution *asatkāryavādin* L'effet, qui est un complexe d'atomes ou un complexe de complexes d'atomes, est quelque chose d'original par rapport à sa cause matérielle : les atomes. Avant que l'ensemble de ses causes ¹ (cause matérielle, cause efficiente, celle qui réunit ² les atomes) soit donné, l'effet n'existe pas ³. Dès qu'il cesse d'être donné, par séparation des atomes ⁴, l'effet est anéanti ⁵. Ils admettent donc que du non-être l'être peut venir, et de l'être le non-être. Encore ne vont-ils pas aussi loin dans cette voie que les Bouddhistes, lesquels à l'atomisme selon l'espace surajoutent un atomisme selon le temps. Les choses et les esprits ne sont qu'agréats ⁶ d'atomes instantanés ⁷, les *dharma* ou éléments fondamentaux, qui ne surgissent dans l'existence que pour retomber aussitôt dans le non-être. C'est la loi de causalité ⁸ — dont la chaîne des douzes conditions ⁹ découverte par le Bouddha lors de son illumination n'énonce que les étapes principales — loi qui règle avec une rigueur inflexible l'apparition et le groupement de ces instants-atomes dont est composé l'univers. Au moins le Vaiçéhika admet-il que la cause matérielle (les atomes) est éternelle, et que les effets ont une certaine durée. Il n'est que semi-nihiliste ¹⁰ ; le Bouddhiste est nihiliste complet ¹¹.

Par sa polémique contre les uns et les autres, c'est avant tout les droits de l'être et de l'intelligibilité par l'ontologie que Cankara entend sauvegarder. Aux premiers il fait remarquer en quelles difficultés inextricables les jette cette marge de non-être introduite par eux entre la cause et son effet. Impossibilité d'expliquer pourquoi telle cause produit tel effet plutôt que tel autre (sauf l'intervention tout à fait extérieure, et donc en définitive irrationnelle, d'une force extrinsèque aux atomes, le *karman* des âmes, ou la volonté d'un Ordonnateur suprême). Impossibilité d'expliquer comment la cause matérielle devient immanente à un effet qui ne sort pas d'elle, sinon par l'hypothèse dispendieuse et contradictoire d'un type particulier de relation nécessai-

1. *kāraṇasāmāgrī*.

2. *samyoga*.

3. C'est le *prāgabhāva*, la non-existence antécédente

4. *vibhāga*.

5. C'est la non-existence conséquente, *prādhvamsābhāva*. Voir note ² plus haut p. 47.

6. *samūdaya*.

7. *ksaṇika*.

8. *pratītya-samutpāda* : production en relativité, c'est-à-dire conditionnement du conséquent par l'antécédent : avec l'idée que le sens de ce mouvement peut être inversé, et c'est le commencement de la voie salutaire.

9. les *nidāna*.

10. *ardha-vaināśika*.

11. *sarva-vaināśika*.

re¹ entre termes qui n'ont aucune continuité ontologique, ce qui nous jette immédiatement dans un regrès à l'infini, car s'il faut une relation *réelle* pour unir deux entités réellement distinctes quoiqu'idéalement congruentes, la relation étant elle-même entité réelle et distincte de celles qu'elle unit devra pour les mêmes raisons leur être unie par une entité nouvelle et ainsi de suite à l'infini... Quant aux Bouddhistes, leur cas est encore plus désespéré, quelque solennité qu'ils mettent à reconnaître expressément leur violation du principe de raison suffisante, en se réfugiant dans un quasi-positivismemoral qui fuit les vaines questions métaphysiques et se cramponne aux seules constatations et hypothèses indispensables au salut : il n'est point de salut hors d'une métaphysique véritable, et le phénoménisme du Petit Véhicule, si raffiné soit-il, ne saurait passer pour tel.

La réflexion indienne n'a pas produit que des nihilistes complets ou des semi-nihilistes. Que doit penser le Védantin des vues *sāṃkhya* sur la causalité ? Avec lui certainement nous approchons davantage de la vérité. La terrible tentation du non être, le pluralisme des Bouddhistes et des Vaiçéshikas se résorbe ici en un dualisme qui marque assurément un progrès. Mais la défaite n'en est peut-être que plus sensible. Une fois de plus il y a rupture entre la cause intelligente (*puruṣa*) et la cause matérielle (*prakṛti*). Et de l'une à l'autre un extrinsécisme tel que nul passage ne peut se faire ; on ne saurait se contenter à cet égard de la causalité morale, pure attraction sans efficience réelle parce que sans immanence ontologique, exercée par le Pouroucha en acte sur la Prakṛiti, matière féconde, nature naturante qui développe ses richesses en vertu de cette seule action de présence². Pourtant il y a dans la doctrine *sāṃkhya*, si l'on consent à faire abstraction de ce dualisme inadmissible et à s'enfermer dans la seule Prakṛiti, une théorie de la causalité matérielle, qui sans être définitive, est susceptible de nous mener très avant dans la bonne voie : c'est le *satkārya*- ou *pariṇāma-vāda* déjà nommé.

Plus d'une fois Çankara donne accueil à cette vision de l'univers, celle-là même que dès le début de ce chapitre nous l'avons vu implicitement condamner chez Bhartriprapaṇṭha. Ce n'est là en effet qu'un point de vue provisoire, nous ne le répéterons jamais assez, contre l'illusion des « mondains », et contre l'euphorie encore trop mondaine des panthéistes de toute nuance qui se réclament des Védas. Et pourtant, il faut très soigneusement reconnaître sa part de vérité. Il coule dans le

1. *nityasambandhaḥ samavāyaḥ*. L'inhérence est une relation nécessaire.

2. Nous laissons ici de côté la pluralité des *puruṣa* : selon l'interprétation traditionnelle du *sāṃkhya* il y a un nombre infini de *puruṣa* distincts et égaux dans leur perfection, face à l'unique *prakṛti*. Il va sans dire que ce morcellement de l'absolu ne peut-être qu'intolérable à Çankara.

monde d'un Bhartriprapaṅtcha une sève très riche encore qu'un peu bourbeuse. Le sentiment confus mais très fort de la plénitude de l'être qui presse, frappe, et ruisselle aux portes du non-être, c'est bien de là qu'il faut partir. Les longues purifications de la voie négative sembleraient le faire oublier. Mais à ce quoi elles visent, ce à quoi elles aboutissent, c'est à la plénitude sans ombre et sans fissure, consommée dans la paix parfaite, parce qu'au delà de toute incomplétude, de tout désir et de tout mouvement. Il est d'une âme bien née de s'émouvoir dès le premier instant dans la joie et l'abondance de l'être telles qu'elles s'annoncent en notre pauvre monde douloureux, déchiqueté, fluent et pourtant consistant, résistant. Les Écritures ne condamnent pas, mais bénissent ces hommes sains. Le mal serait d'en rester là, de n'échapper que partiellement à l'égoïsme, de n'avoir pas le courage de renoncer non seulement aux biens finis, mais à la source infinie des biens finis pour le bien actuellement et absolument infini.

Il y aurait d'ailleurs plusieurs manières de concevoir la doctrine de la « transformation réelle ». Nous entendrons bientôt Rāmānoudja défendre la sienne qui fait une large place à la transcendance. Chez les Sāṅkhyas¹, peut-être, chez les partisans de la dualité-non-dualité, plus certainement, il semble qu'on admette un épanchement exhaustif de la cause en ses effets : c'est surtout contre cette forme extrême de la doctrine que Çankara doit s'élever, après lui avoir rendu justice.

Ce que la théorie proprement çankarienne du caractère illusoire de l'effet pris comme tel, doit nous apporter, c'est le juste sentiment de la transcendance de l'être. Entre l'immanentisme abusif des panthéistes et le transcendentalisme mal compris du Sāṅkhya² qui aboutit à poser face à face des réalités absolument extérieures l'une à l'autre encore qu'hiérarchisées, il y a place pour un équilibre compréhensif. Les deux notions étant corrélatives, un mouvement logique s'établit de l'une à l'autre qui n'est pas, selon Çankara, d'opposition stérile ou de séparation ruineuse, mais de transmutation progressive et intérieure de l'immanence elle-même en transcendance. Et c'est l'incomparable valeur du dynamisme de la causalité de nous offrir l'équivalent physique de ce même mouvement : tandis que l'efficiencia substantielle nous révèle la présence intime de la cause en son effet, le rétro-dynamisme de l'*upādāna* qui peut aller jusqu'à la résorption actuelle de l'effet en sa cause, nous atteste, lui, que cet épanchement actif, mais qui semble se perdre en sa générosité même, reste une maîtrise qui ne s'aliène point. Il appartient à l'analyse métaphysique de nous dire le pourquoi de cette corrélation logique et de ce mouvement physique, voire cosmique, à double polarité.

1. Pour autant qu'il n'est question que de *prahyti*.

2. A envisager l'opposition du *puruṣa* et de *prahyti*, cette fois.

* * *

Pour être vraiment absolu l'être doit s'évader, selon Çankara, aussi bien de la transcendance que de l'immanence, car elles impliquent toutes deux relation à un second terme. Rien n'existe en vérité que lui : il est unique, sans second, comme sans pluralité interne (*eka, advitīya*). Rien n'existe réellement au delà de quoi ou en quoi il ait à situer son existence. C'est lui pourtant qui en vertu de sa plénitude infinie revêt du dehors l'aspect relatif de cause efficiente et substantielle, semble se soumettre à la relativité complexe qui affecte nécessairement à nos yeux tout *principe*, si éminent soit-il. Dans les limites de cette relativité qui sont celles de la causalité, l'ordre d'émanation a priorité logique et chronologique sur l'ordre de retour au principe. Le mouvement inverse ne peut venir qu'ensuite, tout chargé d'analogies, de colorations, d'aspirations humaines, d'abord troubles, de plus en plus pures, jusqu'à la sublimation parfaite qui est aussi renoncement total à tout l'humain. Au départ comme à l'arrivée la nécessité d'un saut brusque, la profondeur d'un abîme protègent l'intégrité, jamais perdue et pourtant retrouvée de l'être en acte pur. A l'arrivée comme au départ, au cœur même de la dénivellation vertigineuse marquée par l'opposition transcendance-immanence, joue l'osmose infiniment subtile et douce de leur corrélation, règne l'infrangibilité de leur mouvant équilibre. Temps de la manifestation, l'accent pèse de plus en plus sur l'immanence, temps de la résorption, il porte de plus en plus sur la transcendance. Jamais pourtant l'un ou l'autre terme n'est sacrifié. La notion d'*ātman* dont nous avons déjà montré la souplesse parcourt tout le chemin entraînant avec elle celle d'*essence* dont nous ne devons pas oublier qu'elle est au centre de notre recherche.

Dans le trésor d'images que lui léguaient les textes sacrés de l'Inde, Çankara n'en pouvait trouver de plus typique pour signifier l'émanation cosmique que celle du rayonnement solaire : à partir d'un centre absolument dense et d'inépuisable fécondité, les rayons se propagent dans toutes les directions, vers l'infini, peuplant les ténèbres, les transfigurant, mais aussi s'écartant de plus en plus les uns des autres et détendant progressivement leur énergie. Qu'on se rappelle aussi le symbolisme analogue de l'espace dynamique, de l'*ākāśa*, et les nuances très particulières dont la notion d'immanence se colore à son contact : c'est le *vibhūtvā*, l'omniprésence qui est quasiment une co-extensivité.

Comparaison pourtant n'est pas raison. Et si la déclaration d'un *dr̥ṣṭānta*, d'un exemple typique tiré de notre expérience quotidienne, est pour la logique brâhmanique un moment nécessaire à toute inférence, elle n'en est jamais qu'un moment.

Soit donc l'Être pur, infini, plénier, sans second que nous révèlent les Oupanichads. Il ne connaît ni contraire, ni contre-partie, le non-

être absolu (*atyantābhāva*) n'ayant à aucun degré caractère positif. Mais la seule présence infiniment généreuse de l'Être, quoique d'une abondance tout intérieure, fait que le non-être ne reste point tel, devient appel de l'être, possibilité, comme disent nos métaphysiciens, prend un caractère positif (*bhāvarūpa*). Cet appel qui est pour le non-être une aspiration à la plénitude, est pour l'Être comme une invitation à se dégrader, à se distendre, car de soi le non-être ne peut s'opposer à l'être qu'en tant que principe de dispersion. Le problème de l'émanation ou de la création (en un sens large) se pose donc en ces termes : expliquer comment sans sortir de lui-même, sans rien perdre de son actualité ultime, l'être peut se communiquer à ce non-être que sa seule existence a fait passer du pur néant à une capacité positive.

Deux infinis sont en présence, l'un par excès, l'autre par défaut ; l'infini par défaut par cela même qu'il n'est pas n'a rien en lui qui puisse empêcher l'actualité souveraine de l'Être de susciter une réponse à sa plénitude, un désir, une pure aspiration. L'être et le non-être ne sont pas des contraires comme Ormuzd et Ahriman, le non-être est totalement ouvert à l'être. Mais ils sont contradictoires : c'est-à-dire que le non-être ne peut pas mordre sur l'Être, l'empêcher d'être lui-même en sa surabondance infinie et c'est bien pourquoi en définitive le panthéisme est absurde. Et si le non-être n'est point capable de s'insinuer en l'être, il ne l'est pas non plus de recevoir totalement et simultanément le don que l'être lui veut faire de soi, car il n'est point rassemblé, ne se possède pas ; sinon nous réintroduirions par une voie détournée le non-être dans l'être en posant une pluralité d'absolus selon l' inadmissible hypothèse du *nirīśvara sāmṅkhyā*¹ ou du Djainisme.

L'analyse métaphysique vient se heurter à ce quelque chose d'indéfinissable, de caractère positif, et donc qui n'est pas non-être, car le non-être est absolument négatif, qui n'est pas être non plus puisque l'être comme tel n'est pas communicable au non-être : c'est *Mâyâ*², l'Illusion mystérieuse, co-éternelle à l'Être, nécessaire comme sa générosité même, et pourtant fuyante, sans consistance, apparentée au néant. *Mâyâ* est l'« irrationnel » du système de Çankara.

Mâyâ est moins que la *χώρα* de Platon ou la *ὕλη* d'Aristote : non-être en ceci qu'elles n'ont d'existence et de réalité que par et, pour la forme, mais à aucun degré par elles-mêmes, on peut encore les dire participations de l'être en un sens limite mais qui n'est pas faux. L'illusion çankarienne sans être davantage pour elle-même, ni par elle-même, ni en elle-même n'est participation de l'être qu'en un sens tellement exténué qu'il en devient faux. Et c'est bien cette fausseté (*mithyātva*)

1. Le *sāmṅkhyā* « athée » n'admet qu'une pluralité infinie de *puruṣa*, d'esprits purs, absolument égaux, et rejette l'existence d'un *puruṣa* suprême.

2. *mâyā* est définie : *anādiv bhāvarūpā sadasadanirvacanīyā*.

cette ambiguïté essentielle qui la fait principe d'illusion. Mais elle est plus que la simple possibilité objective de nos métaphysiques médiévales et de celles qui les ont suivies ; car celle-ci n'est revêtue d'aucun caractère positif et n'est que la manière dont nos esprits finis conçoivent *du dehors* la richesse créatrice de Dieu et pensent en images renversées et passives la capacité absolument actuelle qu'Il a de faire librement don de l'être au néant. Le moment purement idéal où se dessine *in abstracto* le réseau des modes sous lesquels l'être peut se refléter dans le non-être, modes finis parce que le non-être n'est pas un, en nombre infini parce que l'être est infiniment généreux, ce moment n'a pas à être dépassé, pour Çankara, par un acte créateur *libre* — d'une liberté métaphysique, ou d'une liberté morale à la manière leibnizienne — il est *nécessairement* transcendé par la présence féconde de l'être.

Mais si le Védantin a ainsi rendu compte du principe de l'illusion, il lui faut maintenant expliquer d'où vient le contenu de cette illusion, car toute notre expérience commune est illusion de quelque chose, illusion de l'être. Ce ne sera point par une émanation réelle : Çankara y verrait une déchirure, une distension du *sat* dans la différenciation, une forme plus ou moins larvée de panthéisme. Ce ne sera point par une création : le théisme indien postérieur à Çankara se rapprochera parfois de cette notion, lui n'en a pas l'idée : il y verrait probablement une forme de dualisme, dont il veut se tenir aussi éloigné que du panthéisme. Il nous faudra donc revenir à Mâyâ elle-même et en approfondir notre conception : bien qu'elle soit l'écho nécessaire de l'absolu, et comme le témoignage rendu par le néant à sa plénitude, son caractère positif si indéniable soit-il, reste beaucoup trop faible, et trop voisin de la pure négation pour qu'on puisse voir en elle une *participation* de l'être. La chose ne fait pas de doute : mais n'étant ni être ni non-être, Mâyâ n'est donc ni autre que l'être, ni identique à lui (*nānyanānanya*) : n'est-ce pas le biais cherché par lequel nous apercevrons comment elle se colore de la réalité d'un monde ? Elle n'est pas autre que lui puisqu'elle n'est ni en soi, ni pour soi, ni par soi, mais par lui, par sa générosité toute gratuite et par elle seulement. Elle ne lui est pas indéniable, car, il ne saurait, en sa perfection, recevoir aucun surcroît ni être affecté d'aucune ombre, étant impénétrable au non-être et infiniment suffisant à soi-même. Et si elle ne lui est pas identique, elle est sans doute en quelque mesure opaque à son rayonnement, le cache à notre imparfaite capacité de voir, mais si elle n'est pas autre que lui, il lui est donc laissé une certaine transparence, tout juste assez pour qu'on puisse à travers elle, le deviner. Entendons-nous bien toutefois : lorsque Mâyâ est rapprochée de l'être jusqu'à paraître se confondre avec lui, ceci ne fait que souligner combien en suscitant cette preuve de sa générosité il reste intérieur à lui-même ; et lorsqu'on la distingue de

lui, ce qu'on veut affirmer par là c'est combien, prise en elle-même, elle est vide de toute réalité et incapable de mordre sur la plénitude tout actuelle de ce qui est.

La réalité du monde — pour autant qu'il en a, et du point de vue provisoire de celui qui aspire à la dépasser, mais doit pour ce faire la reconnaître — c'est donc la présence infiniment proche et fulgurante de l'être, mais incommunicée et sans épanchement réel, devinée seulement par transparence derrière le voile de Mâyâ. Et Çankara accordera qu'en un sens c'est beaucoup, et que le monde n'est pas vide et que vu ainsi dans la cause l'effet est réel de toute la réalité du contenu de l'illusion, qui est l'être même, mais il ajoutera tout aussitôt que le *contenu* n'est pas vraiment donné au *contenant*, non pas certes par avarece de la part de l'être, mais parce que le non-être ne pourrait rien recevoir ni retenir vraiment. On mesure ici la différence qui sépare cette position de celle des philosophies de l'être qui professent la doctrine de la création *ex nihilo* tout en n'étant pas moins soucieuses cependant de maintenir l'inviolabilité du principe de contradiction : si pour elles la simple possibilité objective reste purement idéale et n'est point suscitée hors du néant indépendamment de l'esprit fini qui la pense, par contre l'acte créateur triomphe beaucoup plus profondément de l'inertie et de l'instinct de fuite du néant. Il crée de l'être, de l'être participé mais réel, il donne au néant de pouvoir recevoir vraiment, il éveille les choses à elles-mêmes par le dedans, les fait être en elles-mêmes et pour elles-mêmes et leur donne Dieu de telle sorte que plus elles seront pour Lui, plus elles seront elles-mêmes et pour elles-mêmes. Mais le don de Dieu reste libre, car le néant n'a à l'égard de l'Etre aucune exigence positive ; il ne déchire pas l'être non plus, l'Acte pur n'ayant pas à sortir de soi pour se communiquer. Aussi n'est-ce vraisemblablement pas sur ce dernier point que Çankara eût critiqué la doctrine de la création, s'il l'avait connue : il eût admis que, selon son vœu le plus cher, la créature n'y ajoute rien au Créateur et ne s'y ajoute pas à Lui, ne fait pas deux avec Lui, ce qui est la thèse même de l'*a-dvaita*, de la non-dualité¹. Mais du côté de la créature, la création pose un dualisme nécessaire et que rien ne peut abolir dans l'ordre ontologique, car la créature par cela même qu'elle est en soi ne peut être identique à son Créateur, à peine d'introduire en Dieu limitation et imperfection. Et ce ne serait pas assez pour Çankara que ce dualisme puisse être surmonté pour la créature même dans l'ordre moral et mystique, par où précisément elle accède à la liberté spirituelle, au salut, car le docteur védantin se souvient de l'enseignement pressant, inlassablement répété de l'Oupani-

1. Non-dualité plutôt que monisme, car le monisme semblerait mettre Mâyâ dans l'Etre par soi et donc accepter que sous un point de vue, si fugitif et provisoire qu'on l'imagine, elle l'affecte en lui-même.

chad¹ : là où il y a division, pluralité, il y a lieu de craindre, le salut n'est pas assuré. Cet aspect de la philosophie çankarienne sera repris en son temps : qu'il nous suffise présentement d'avoir souligné comment il est conditionné par l'ontologie du Maître et aussi la conditionne.

On voit maintenant avec clarté en quel sens le couple transcendance-immanence est applicable à l'être pur. Irréférent en soi et en réalité suprême, l'Être, lorsque d'un point de vue inférieur on l'oppose à Mâyâ, la transcende rigoureusement par le fait même de son caractère absolu. Mais il lui est aussi parfaitement immanent, d'une immanence exhaustive (*vibhūtvā*), car non seulement elle ne peut être dite autre que lui, et n'est positive que par lui, mais encore elle n'a de contenu que lui-même puisque l'être se donne à elle tout entier par sa générosité infinie, et que s'il n'est pas vraiment reçu, c'est par son infirmité à elle. S'agit-il non plus de Mâyâ prise à part, mais du monde tel qu'il apparaît, l'être le transcende évidemment dans la mesure même où Mâyâ est opaque et diviseuse ; il lui est pourtant aussi immanent qu'il est concevable, puisque le monde n'a de réalité que celle de l'être pur lui-même.

On voit aussi que l'aspect d'abondance de l'être si cher à un Bhartṛiprapañcha qu'il en sacrifiait la première et la plus fondamentale des rigueurs ontologiques, le principe de contradiction, n'est pas moins cher à Çankara. Il se décompose pourtant en traversant le prisme du non-être en deux notions accouplées mais dont l'une est décalée par rapport à l'autre, si je puis dire : idée du *don de soi* accordé par la cause à son effet, idée de *manifestation* de la substance en ses accidents, don et manifestation qui restent strictement intérieurs à la cause mais soutiennent une relation d'éminence par rapport à l'effet ou à l'attribut, contre-partie de la relation de dépendance supportée par ceux-ci ; relation d'éminence qui pourtant aux yeux de Çankara est encore une quasi-servitude, et fait que la manifestation, bien qu'elle soit richesse intérieure sans perte, et réalité de l'effet en tant que celui-ci ne se détache pas de sa cause², est aussi *dégradation* (un des aspects de la notion de *vikāra*, effet ou modification) en tant qu'il s'en détache³ et touche au non-être. L'effet comme tel n'est que Mâyâ, ni être, ni non-être, essentielle pauvreté ; à se tourner seulement vers lui dans sa plénitude généreuse, la cause semble se dégrader, signe qu'il faut dépasser encore cette dualité toute illusoire et se perdre dans le silence absolu de l'*advaita*, de la non-dualité.

Mais toute la vérité que comporte la causalité (c'est-à-dire du point de vue de la vérité du monde et de la philosophie⁴ qui explique le

1. Par ex. B. A. U. IV IV. 19.

2. Ou plus exactement en tant qu'elle n'est pas autre (*ananya*).

3. Et en tant qu'elle n'est pas identique (*nānanya*).

4. Car la philosophie n'est pas la Sagesse suprême qui, elle, comme l'être absolu, est affranchie de toute relativité.

monde) c'est le *satkāraṇa-* ou *vivarta-vāda* qui l'exprime : réalité de l'effet dans sa cause et en tant qu'il n'est pas différent d'elle, caractère illusoire de l'effet en tant que tel. Et nous n'avons pas manqué à la promesse faite aux partisans du *pariṇāma*, de la transformation réelle, de surmonter leur point de vue tout empirique sans rien perdre de sa richesse confuse : certes, l'effet est réel, ruisselant de réalité, puisque sa réalité est celle même de sa cause et qu'il n'en a point d'autre.

Il convient donc de pousser dans son détail l'analyse de la causalité et de son dynamisme. Si nous reprenons l'exemple de la poterie (*ghaṭa*) cher à la pensée indienne, nous aurons à distinguer sa cause matérielle, l'argile dont elle est faite et qui est le substrat de sa forme — c'est l'*upādāna* — et sa cause efficiente (*nimitta kāraṇa*), l'agent qui l'a fabriquée (*karṭṛ*), le potier. Il n'est nullement essentiel à la causalité selon le Védānta que la cause matérielle et la cause efficiente soient ainsi séparées : bien au contraire la dignité et la profondeur ontologique de la cause matérielle appellent une efficience qui lui soit parfaitement immanente. C'est ce qui se réalise en Brahman, lequel est tout ensemble cause matérielle et cause efficiente de l'univers. Mais à mesure que nous nous éloignons de la cause radicale, un certain écart, un certain extrinsécisme qui se font de plus en plus grands, s'introduisent entre les deux modes de causalité. La cause matérielle devient dans une certaine mesure passive quant à la production de son effet immanent, en ce sens du moins que pour exprimer la forme de son effet (*kāryākāra*) elle doit réagir à une excitation extrinsèque ¹, à l'opération des activités causales (*kāraṇavyāpāra*) qui concourent à la production du dit effet (*kāryotpatti*) : action (*krvyā*) de la ou des causes efficientes (*nimitta kāraṇa*) et de leurs instruments (*kaṇa*), des causes et instruments immédiats d'abord, puis de proche en proche et en raison de l'interaction universelle, de toutes les causes efficientes et de tous leurs instruments selon qu'ils ont à leur rang contribué à l'éveil des premiers. Soient donc deux substances (finies et relatives) dont l'une est vis à vis de l'autre agent, celle-ci étant le patient. Si l'on considère concrètement l'action de l'agent en tant qu'elle émane de ses profondeurs essentielles, nous la concevrons, de même que tous les autres accidents, comme constitutive de l'essence substantielle ² et soutenant avec elle cette

1. Et cet extrinsécisme qui est de règle dans le monde empirique (encore que le Védānta admette même à ce niveau des générations bien proches de la spontanéité pure), cet extrinsécisme justifie sans doute l'expression de *nimitta kāraṇa* avec ce que l'adjectif *nimitta* comporte précisément d'oblique et d'occasionnel.

2. Cf. B. S. Bh., II. II. 17 [*tasmād*] *dravyātmakatā guṇasya* [*etena*] *harma-sāmānya-viśeṣa-samavāyānām dravyātmakatā vyākhyātā* |

« ... la qualité est l'essence même de la substance ; et par la même raison nous expliquons que l'action, la généralité, la particularité, l'inhérence soient l'essence même de la substance... »

relation d'identité (*tādātmya*)¹ qui n'est qu'une manière de signifier la vérité dont est susceptible la dualité (*dvaita*), celle même du *vivartavāda* analysé plus haut : envisagée de la sorte l'action reçoit de préférence les noms de *kriyā* ou de *karman* (ce dernier étant plus spécialement réservé pour désigner l'action morale). Si au contraire cette même action est vue abstraitement², suivant sa seule relation à son terme extérieur, l'effet qu'elle concourt à produire dans une autre substance, alors elle apparaîtra comme un pur accident conditionné sans doute par les lois d'antécédence et de conséquence nécessaires du monde phénoménal, mais passager, éphémère, sans profondeur ontologique. Et c'est cet aspect purement transitif³ et relatif de l'activité causale que connote plutôt le mot *kāraka*. Quant à son terme extrinsèque, l'effet, qui termine en même temps que cette action transitive la réaction immanente de la cause matérielle, suivant qu'on l'envisage encore comme faisant face au dehors ou au dedans, il faudra voir en lui ou bien son seul caractère de forme adventice (*āgantuka rūpa*⁴), extrinsèque (*bāhyarūpa*), transitoire et relative au *kāraka* qui a concouru à sa production, ou bien au contraire son caractère d'essentialité, la relation d'identité essentielle (*tādātmya*) qui l'unit à la substance dont il émane.

Le plan des effets, c'est notre plan à nous pauvres hommes perdus dans le *samsāra* mais pour qui les Védas ont été révélés et pour qui les sages philosophent. Si la méditation philosophique, comme l'y invite la Révélation, doit donc, à peine de s'égarer, prendre son point d'appui dans le Brahman absolu, dans l'être pur, c'est tout de même à partir des effets, matière de notre expérience commune, que nous sommes obligés de conduire nos pensées. Et cette marche inverse de celle de la création parce qu'elle se fait sous la lumière encore bien atténuée mais pure cependant de l'Être, ne peut pas être moins féconde que l'autre. Et pour mieux dire la réflexion philosophique est un va-et-vient continu du donné révélé à celui de l'expérience commune. Or les philosophes, et ceux qui ne le sont pas, nous disent que les effets eux aussi ont une essence, un *svabhāva* ou un *svarūpa*. Nous savons maintenant que si nous l'abstrayons de sa cause l'effet ne possède pas son essence, car de la sorte il n'est pas et donc ne peut pas posséder. Mais si nous le considérons dans sa cause, alors il a vraiment une essence qui lui est

1. Sur cette expression cf. plus haut p. 52 et note 4.

2. On se rappelle que pour le Védānta le sens de l'abstrait au concret va dans une large mesure à l'inverse de nos conceptions communes. Cf. plus haut p. 45, p. 61.

3. C'est-à-dire s'opposant à l'immanence de la causalité matérielle.

4. L'expression si éloquente d'*āgantuka rūpa* se trouve dans B. S. Bh., IV, IV, 5.

propre (*sva*) et ne se confond pas avec l'essence d'un autre effet de la même cause, bien que l'une et l'autre essence soient avec l'essence de la cause dans un rapport d'identité. Ou encore, puisque les universaux du Védānta sont concrets comme des substances et comme des causes, les essences de différents individus ne se confondent pas, encore qu'elles soient toutes identiques à l'essence spécifique, et pareillement pour les essences spécifiques d'un même genre. La spécification nous a fait descendre d'une indétermination plénière à des déterminations de plus en plus limitées et de plus en plus pauvres ; mais en parcourant le chemin de retour nous sommes obligés de nous rendre compte par le détail des richesses incluses en la simplicité croissante de causes de moins en moins déterminées avant de les y concentrer et réduire à une unité dominatrice : et cet ordre est beaucoup plus à la mesure de notre faiblesse et nous garde mieux du danger de concevoir l'indéterminé comme confus et vide. Son danger à lui, par contre, serait de nous faire croire qu'il n'y a pas plus dans la cause que dans la somme de ses effets, pas plus dans l'essence générale que dans la somme des essences particulières. La totalité des expressions particulières d'une cause générale, comme est toute cause matérielle selon le Védānta, est à celle-ci ce que l'univers entier est à l'actualité infinie de l'être pur : d'un plan à l'autre il y a dégradation et perte ontologique, illusoires d'ailleurs et qui n'affectent pas réellement en eux-mêmes la cause ni l'être.

Le problème de l'essence se pose donc à Çankara dans les termes suivants : montrer comment une plénitude actuelle et rigoureusement indifférenciée est le fondement de l'ordre, de la spécificité dans la différenciation ; montrer comment l'appropriation ontologique à des limites particulières qui constitue une essence spécifiée doit, pour n'être pas une simple usurpation de la limite et donc pure illusion comme celle-ci, se surmonter elle-même au moment où elle se pose, se perdre en dépassant cette limite, non pas cependant au plan même où la limite est inscrite, mais en changeant de plan, en se tournant vers les profondeurs virtuelles qui contiennent sous un mode éminent toute sa richesse.

Virtualité, mode éminent : ces vieux mots de notre métaphysique sont probablement les moins inadéquats aux notions que nous essayons de fixer. Çankara n'écrit-il pas qu'« il y a dans le lait une certaine réalité éminente (*atīśaya*) du caillé, et non dans l'argile, et dans l'argile une certaine réalité éminente de la poterie, et non dans le lait » ? ¹ ou encore qu'on peut admettre « dans la cause une certaine virtualité ou capacité (*śakti*) déterminée à la production d'un effet spécifique » ².

1. B. S. Bh., II, I. 18 *kṣīra eva dadhnaḥ kaścidatīśayo na mṛttikāyām, mṛttikāyām eva ca ghaṭasya kaścidatīśayo na kṣīra iti...* |

2. B. S. Bh., II, I. 18. *śaktiśca kārāṇasya kāryaniyamārthā.*

Sans doute Çankara ne prend-il pas expressément à son compte les deux explications proposées ; mais il ne les repoussera pas non plus si l'adversaire (le *varśeṣika*) consent à les interpréter dans le sens du *satkāryavāda*, existence et préexistence de l'effet dans la cause. Or nous savons de reste qu'un tel point de vue a sa vérité, dont rien ne doit être perdu. Bien donc que principalement le terme de *śakti* s'applique à l'état virtuel de Mâyâ elle-même ¹, il ne laisse pas de connoter aussi la perspective selon laquelle l'être pur est la réalité de l'effet manifesté (comme de sa virtualité causale), en fonde la spécification sans bien entendu tomber lui-même dans la division ni la limite, sans se soumettre non plus à la relation d'éminence qui lie la cause à l'effet ².

Pour Çankara donc la cause contient la réalité de son effet en la dépassant, l'essence absolue contient toutes les essences finies en les transcendant : en les transcendant c'est-à-dire en en débordant toutes les limites : l'indéterminé répudie toute limite fût-ce à l'état virtuel ; en les transcendant c'est-à-dire en surélevant de telle sorte leurs densités qualitatives que chacune puisse se perdre en elle pour s'y retrouver dans un état virtuel éminent intégralement fondu — mais non confondu ³ — dans la simplicité rigoureuse de l'acte pur. Dans la mesure où l'essence finie se perd, par dépassement, dans l'essence infinie, l'aspect de transcendance passe au premier plan et l'irrelativité de l'absolu est annoncée ; dans la mesure où elle se retrouve la note d'immanence est sauvegardée et la spécification justifiée.

Le problème de la *spécification* rejoint ainsi celui de la *participation*. Il nous reste à les confronter plus explicitement que nous n'avons fait jusqu'ici pour conduire à son terme notre enquête sur l'ontologie çankarienne.

* * *

La participation c'est la présence infiniment proche de l'être absolu derrière le voile de Mâyâ, mais sans communication véritable parce que le non-être ne peut vraiment recevoir ; et pour Mâyâ elle-même, on ne la saurait dire participation de l'être, quoiqu'elle ne soit pas pur néant.

1. B. S. Bh., I, II, 22 *akṣaram avyākṛtaṁ nāmarūpabījaśaktirūpam* « L'Impérisable c'est (ici) l'Inévolué en forme de virtualité germinale des noms et formes »

2. Nous savons que Brahman n'est cause et spécialement cause substantielle qu'en tant qu'illusoirement conditionné par Mâyâ, mais qu'en réalité absolue, il est irréfléchi (*a-sambandhin*), solitaire (*kevala*).

3. La confusion ressortit au contraire au pur néant : loin d'être un retour à la simplicité plénière, c'est l'entre-choc désordonné de ce qui a déjà été divisé : la division implique du non-être, donc de la contradiction tempérée par la présence de l'être, qui est principe d'ordre par l'identité. La confusion ce sera par exemple la contradiction brutale, le cercle carré ou pour prendre un exemple qui sonne plus indien, le fils d'une femme stérile, *bandhyāputra*.

La spécification c'est l'indétermination de l'être plénier comme fondement de l'ordre et de la nécessité (*niyama*) dans la multiplicité et le mouvement. De ce biais Mâyâ apparaît comme un réseau de limites, les limites des genres, des espèces, des individus : la limite n'est pas de l'être puisqu'elle marque au contraire un simple arrêt dans la dispersion pure du non-être, et qu'elle appauvrit chaque essence finie de ce que sont toutes les autres, par exclusion¹ ; elle n'est pas non-être pur non plus car elle est la limite d'un contenu, d'un *svabhāva*. Ce réseau de limites ne s'étale pas sur un seul plan : il a une profondeur, ses déterminations se hiérarchisent depuis la plus haute qui est l'Absolu lui-même en tant que reflété sur Mâyâ comme Personne divine infinie, jusqu'aux ultimes individualités en nombre infini, les noms-et-formes. Et suivant cette dimension encore, il n'est point être puisque tout en étant actuellement infinie, la Personnalité divine est *relative* au monde dont elle est le Seigneur (*iśvara*)² ; or l'être pur est au delà de toute relation. Mais il n'est pas non-être puisque la chute dans la dispersion est retenue au plan de l'individuel et ne rejoint pas le pur néant. — Mâyâ est encore mouvement : mouvement vers la manifestation, retour à l'involution, cette grande respiration cosmique³, que chaque cause matérielle répète pour son propre compte et dans les limites de son pouvoir propre ; mouvement auxiliaire des interactions causales, des *kāraṇa*⁴ : le mouvement n'est pas être puisqu'il est instable, travaillé par un manque essentiel ; il n'est pas non-être puisqu'il signifie en tant que mouvement d'évolution et de manifestation la générosité même de l'être s'offrant au non-être pour le combler jusqu'en ses ultimes retraites, et en tant que mouvement d'involution la défaite du non-être qui voudrait déchirer l'être, le rompre irrémédiablement. Enfin la dispersion quantitative de l'être dans le réseau des limites illusoire qui vont se multipliant, est constamment doublée d'une dispersion qualitative de leur contenu : en tant qu'elle décompose en nuances *diverses* la couleur blanche et incandescente de l'être, Mâyâ n'est pas être puisqu'elle appauvrit le contenu des essences ; mais en tant que la variété reste symphonique, et se répond d'un point de l'univers à l'autre, elle n'est pas non-être.

Sans participer à l'être Mâyâ a donc une structure interne et, comme une vie, qu'il nous faut scruter, si nous voulons comprendre (autant

1. Ce que chaque essence finie est, toutes les autres ne le sont pas, et elle n'est pas ce que celles-ci sont : c'est en langage technique, le non-être réciproque *anyonyābhāva*.

2. Voir III^e partie.

3. Voir plus haut p. 49 la citation de B. S. Bh., II. I. 33, où la métaphore de la respiration est suggérée par Çankara lui-même.

4. Voir plus haut pp. 70, 71.

que faire se peut, car l'illusion ne saurait comporter qu'une intelligibilité ambiguë), si nous voulons pénétrer le secret ultime de la participation et de la spécification.

Mâyâ, nous dit toute la tradition brâhmanique, est composée de trois qualités constitutives et essentielles ¹ : le *sattva*, le *rajas*, et le *tamas*. L'origine de ces trois notions, appelées à une si haute fortune, est loin d'être élucidée et ce n'est pas ici le lieu d'en esquisser la genèse ; au moment où Çankara écrit, elles sont le bien commun de toute l'orthodoxie indienne, et si l'interprétation qu'on en donne varie considérablement de système à système, on s'accorde à les définir en gros comme suit : le *sattva*, ainsi que son nom même le signifie, c'est ce qui en Mâyâ constitue la plus haute approximation de l'être pur (*sat-tva*), en reproduit quoique de fort loin, d'infiniment loin, et comme en images renversées les aspects de pureté transparente, de luminosité, de densité stable, de repos dominateur, d'actualité féconde mais pacifiée. Le *rajas* marque le moment où l'équilibre énergétique du *sattva* se rompt, par explosion ; il explicite par un dynamisme un peu brutal et qui déjà s'aveugle et s'obscurcit en se dispersant, le contenu harmonieux de la première qualité. Et puis c'est la chute pesante, inerte, de plus en plus détendue et dispersée, de plus en plus ténébreuse du *tamas*, les confins du néant.

Microcosme et macrocosme participent à ces « gounas », l'ordre moral comme l'ordre physique en sont tributaires. Tenons-nous pour le moment à leur description métaphysique.

Les Sâmkhyas définissent l'état principiel et involué du monde comme un équilibre des trois gounas (*sāmyāvasthā*) et rendent compte de l'évolution universelle par une rupture de cet équilibre. Çankara accumule les difficultés contre cette conception ² : la plus intéressante pour le point qui nous occupe est celle de savoir comment les qualités primordiales pourraient entrer toutes trois dans la composition des effets particuliers — et en proportion variable selon la dignité ontologique de chacun — sans avoir à être elles-mêmes divisées et sans cesser par conséquent d'être primordiales. Et le docteur Védântin de déclarer la chose impossible, et par conséquent, de refuser pour son compte personnel, toute vue mécaniste sur la nature et le jeu des gounas. Reste comme plausible, mais Çankara ne s'explique pas très clairement sur la question, l'hypothèse suivante ³.

Les trois gounas ne désignent pas des substances — ou des quasi-substances, puisqu'il s'agit de l'illusion universelle, et non de réalités — ni des parties d'une substance, mais des aspects relatifs susceptibles

1. *triṣṇātmikā* ; *guṇa* = qualité.

2. Voyez B. S. Bh., II. II. 1, 2.

3. Voyez l'exposé de XVII § 58 et seq...

de se répéter *analogiquement* et à l'infini par toute l'étendue de Mâyâ. La présence de l'Être, souverainement active par actualité pure, opère en Mâyâ (suivant la loi propre de celle-ci qui est à double attraction, vers l'être, et vers le non-être) l'éveil progressif de toutes ses virtualités, virtualités positives bien que ni être ni non-être. Mâyâ répond par un consentement qu'elle fait aussi plénier qu'il lui est possible, c'est le *sattva* ; mais elle ne peut continuer de manière purement immanente la fécondité actuelle du Brahman : le *sattva* doit se détendre en action : c'est le *rajas*, et celui-ci, bien qu'essentiellement ordonné à un terme, ne peut cependant retenir complètement ce terme en lui-même, mais va se perdre en dispersion, dispersion contenue, toutefois, sans quoi ce serait la chute dans le pur néant, dispersion qui est *tamas*.

Nous verrons plus tard en détail que cette première triade offre à Brahman la condition par laquelle l'absolu devient — illusoirement, mais d'une illusion éternelle et sans vicissitude en même temps que connue pour illusoire — apparaît comme Personnalité souveraine, *Içvara*. Le *sattva* primordial est le miroir pur qui reflète l'être infiniment actuel tout en se connaissant comme reflet ; le *rajas* primordial est la *śakti*, la puissance, la toute-puissance du Seigneur par laquelle il régit le monde ; le *tamas* primordial est tout ensemble le lieu des idées divines et le réceptacle des virtualités séminales de l'univers, car idées divines et virtualités des choses coïncident.

Il est d'ailleurs loisible de décrire un peu différemment la génération descendante des gounas : le *sattva* se reflète lui-même en *tamas*, comme il reflétait l'être, puis vivifie cette image inerte par son énergie, par son *rajas*¹.

Le *tamas* primordial à son tour et par la même loi est susceptible de se décomposer en trois aspects analogues et ainsi à l'infini, de sorte qu'à l'exception des deux plans ultimes dont l'un, celui qui est tout contre l'absolu, est pur *sattva*, et l'autre, limitrophe du néant, est pur *tamas*, ces qualités sont relatives et qu'un même degré cosmogonique ressortira à l'une ou à l'autre selon qu'il sera envisagé d'un point de vue ou d'un autre. Relativité d'aspects qui ne tient pas à la seule considération de notre esprit : nous savons que Çankara n'est pas idéaliste et que sans être non plus un pur réaliste, il appuie toujours l'un à l'autre l'ordre de la pensée et l'ordre de l'être, ou l'ordre de l'illusion objective et celui de l'apparence subjective. Continuité d'aspects qui se résout en une discontinuité infinitésimale : la détente du *sattva* en

1. Autrement dit le thème « être-illusion », se répercute en « illusion plus proche de l'être-illusion seconde suscitée par cette première illusion ». Mais entre l'être et le *sattva* il n'intervient aucun intermédiaire que la présence de l'être lui-même. Entre l'illusion première et l'illusion seconde un intermédiaire devient nécessaire pour vivifier l'image.

rajas, la chute du *rajas* en *tamas* se font avec perte, perte non compensée, puisqu'elles sont l'effet de l'attraction du non-être ; cette déni-vellation brusque et sans contre-partie positive ne va pas toutefois jusqu'à introduire de la contingence ni du hasard en Mâyâ, car l'être qui est nécessité (*nitya*) ne peut être vaincu par le non-être.

La relativité des gounas explique comment le *tamas* primordial est encore si lumineux, si *sattvique* qu'il puisse être lieu des idées divines. Leur discontinuité explique comment le développement des idées-virtualités qui comporte misère, douleur, ignorance, n'affecte pas *Içvara* lui-même, puisque du point de vue du gouna dominateur, le gouna inférieur est illusoire, et susceptible d'être connu comme tel.

Selon qu'*Içvara* met en œuvre sa puissance ou la ramène à l'équilibre du *sattva*, le monde est manifesté (*vyakta*, *vyākṛta*) ou reste enveloppé dans sa cause matérielle (*avyakta*, *avyākṛta*). Cette cause matérielle, c'est le *tamas* primordial lui-même ; la cause efficiente universelle est la *śakti* divine, le *rajas* primordial. Et pour le *sattva* principal en tant qu'il suscite le *tamas* et produit le *rajas*, il rassemble dans une unité plus haute les deux modes de causalité.

Nous savons aussi que la cause matérielle contient en virtualité germinale les noms-et-formes ¹ et par conséquent toutes les déterminations que l'évolution cosmique est susceptible de manifester. D'autre part ces virtualités germinales sont éternellement intelligibles au regard d'*Içvara* ², et d'une connaissance distincte qui en analyse toutes les déterminations implicites.

A la lumière de toutes ces thèses, un peu éparses dans les écrits de Çankara, mais qui nous semblent concertées et systématiques, la doctrine du *vivarta*, de la transformation illusoire va nous apparaître dans sa vraie signification.

Tout degré de réalité se décompose en deux aspects : l'un, purement

1. Cf. p. 73 note 1.

2. Cf. B. S. Bh., I. 1, 5 *kim punastatkarma, yatprāgūtpatterīśvaraṣṇānāsya viśayo bhavati | tattvānyatvābhyām anirvacanīye nāmārūpe avyākṛte vyācīkṛtā uto brumāḥ | yat prasādādāhi yogināmapyatītānāgataviśayaṁ pratyakṣaṁ jñānam icchanti yogasāstravādaḥ, kimu vaktavyam tasyanityasiddhasyeśvarasya sṛṣṭisthiti-samhṛtivyāyam nityajñānam bhavati* . « Et quel est donc cet objet qui avant « la production du monde constitue le champ de connaissance du Seigneur ? — « Ce sont les noms-et-formes, répondons-nous, qui ne peuvent être définis « comme identiques à Brahman ou différents de lui, non manifestés mais prêts « à être manifestés Car si les Yoguis ont par la grâce du Seigneur une connaissance intuitive portant sur le passé et le futur, selon la doctrine reçue des partisans du Yoga, à combien plus forte raison faudra-t-il dire que Sa connaissance « à Lui qui est éternellement en possession actuelle de sa perfection est une « connaissance éternelle portant (simultanément) sur les périodes de création, de permanence et de résorption du monde ».

Même doctrine dans B. A. U. Bh., I. 11.

positif, est l'être lui-même tel qu'il apparaît du point de vue de ce degré de réalité ; l'autre est la condition illusoire qui constitue ce point de vue. Chaque degré supérieur contient virtuellement tous les degrés inférieurs (c'est-à-dire plus déterminés) ; il les contient en tant que *sattva* et les manifeste par le jeu dynamique des deux autres gounas. Et les degrés inférieurs sont illusoires par rapport à lui, ne l'affectent pas réellement, ne lui ajoutent rien. Cette relation d'une illusion à son principe devra pourtant se décomposer elle aussi en deux aspects : l'un qui correspond à l'être présent derrière Mâyâ et manifesté en elle, est une relation de pure identité (*tādātmya sambandha*), c'est-à-dire une identité pure illusoirement réfractée en dualité relative ; et sous cet aspect il est rigoureusement vrai que le degré inférieur n'est *rien* par rapport au degré supérieur si on veut l'en distinguer d'une manière quelconque. L'autre aspect qui correspond à Mâyâ elle-même comporte aussi déni-vellation et illusion d'une illusion : mais ici le terme inférieur ne peut s'annuler tout à fait devant le terme supérieur, et par l'infirmité de celui-ci qui tout en dominant l'autre et n'étant pas affecté de ses misères, lui est pourtant *relatif*. La générosité du Brahman parce qu'elle est actuellement infinie peut susciter du néant une réponse à sa gloire sans entrer en relation avec cette pâle réplique de lui-même. On conçoit au contraire que polarisée à la fois par l'être et par le néant, par le oui et le non, Mâyâ ne puisse imiter la fécondité de l'être qu'en payant tribut au néant ; et c'est pourquoi tout en le dominant souverainement le *sattva* est relatif au *tamas*, et cette relation se concrétise en quelque sorte dans le dynamisme du *rajas* ; dynamisme inversable — c'est le temps de résorption ¹ — comme pour imiter cette fois l'éternel repos de l'absolu.

Le même schéma complexe semble devoir s'appliquer au problème de la spécification. Au point de vue de son contenu, chaque degré de réalité comporte aussi deux aspects : celui de l'être purement homogène tel qu'il apparaît diffracté à travers la détermination constitutive de ce degré, et l'aspect de la détermination illusoire elle-même. Chaque degré supérieur contient éminemment ceux qui lui sont inférieurs. Sous le premier aspect, cela signifie que les essences diverses constitutives de ceux-ci ne sont que la diffraction illusoire de l'essence propre au degré éminent, laquelle vis-à-vis des premières est rigoureusement indéterminée ; mais sous le second aspect, cela veut dire que les déterminations ultérieures sont inscrites dans la détermination antérieure sous un mode ramassé, dans une unité plus simple, et pourtant déjà

1. Résorption ne signifie pas anéantissement du terme résorbé puisque celui-ci est illusoire : le néant est contradictoire à l'être. Mais on ne pourra pas dire non plus que le *tamas* est recueilli comme tel dans le *sattva* : toujours la même impossibilité de fixer l'illusion dans l'être ou dans le non-être.

virtuellement distinctes : le texte plus haut cité sur la science éternelle du Seigneur exige au moins cela.

Il va de soi que si ces deux points de vue doivent être distingués — toute vraie connaissance, autre que la pure identité à l'absolu (*samyag darśana*) étant, au moins virtuellement, une connaissance discriminatrice (*viveka*) et l'idéal d'indétermination étant tout juste le contraire d'un idéal de confusion (*aviveka*) — ils restent pourtant solidaires : la vérité philosophique, aussi éloignée du nihilisme que du panthéisme, consiste à savoir reconnaître tout ensemble que l'être est immédiatement présent derrière Mâyâ, que vu dans sa cause le monde est réel, savoureusement réel, mais que toute détermination, toute dénivellation ontologiques ressortissent à l'illusion ; tandis que l'erreur du *pariṇāmovāda*, qui veut des transformations réelles, est de surimposer, par absence de discrimination, ce qui est de Mâyâ à la pure réalité de l'être.

Quant à l'erreur du nihiliste (*śūnyavādin*), de l'école bouddhiste *mādhyaṃika*, elle est beaucoup plus grave, mais non moins instructive. Elle consiste à peu près à nier que Mâyâ comporte par elle-même une certaine transparence à son fondement absolu, à vouloir pour celui-ci (le *nirvāṇa*) une ineffabilité de telle sorte que la connaissance philosophique éclairée par la Révélation n'ait aucune signification positive et ne vaille que négativement et pour dissoudre les apparences. Il est bien certain que Mâyâ ainsi comprise ne peut être que vide (*śūnya*) mais le *nirvāṇa*, qu'on lui oppose, risque bien de l'être aussi.

Pour éviter ces désastreuses conséquences, et sous la garantie des Écritures, Çankara pense qu'une certaine théologie prophatique est recevable. Mais il importe d'en préciser rigoureusement le sens et la portée. Lorsque nous disons du Brahman qu'il est l'être pur, il est bien clair que nous partons d'une notion donnée par l'expérience commune et que nous transposons dans l'absolu l'existence empirique. Comment ce transfert est-il valable ? Quelle est la nature du rapport qui le fonde ? Le Maître s'en explique dans son commentaire sur la Taïttirīya Upaniṣad¹ qui propose à la méditation des fidèles la célèbre formule : « Brahman est Réalité, Connaissance, Infinité. » Réalité équivaut ici strictement à Etre (*satya* et *sat*). « Cette proposition », déclare notre Docteur, signifie par *expression indirecte* (la-
« *kṣaṇa*) ce qu'est Brahman. Les trois mots Réalité, Connaissance,

1. T. U., *brahmavallī*, I : *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma*

T. U Bh., br., I : *satyaṃ jñānam anantaṃ brahmeti brahmaṇo lakṣaṇārthaṃ vākyam | satyādīni hi trīṇi viśeṣaṇārthāni padāni viśeṣasya brahmaṇaḥ |*

lakṣaṇārthatvādviśeṣaṇānām | nāyaṃ doṣaḥ | kasmāt | yasmāllakṣaṇārthapradhānāni viśeṣaṇāni na viśeṣaṇapradhānānyeva | kaḥ punar lakṣaṇalakṣyayor viśeṣaṇaviśeṣayor vā viśeṣa iti | ucyate | samānajatīyebhya eva nīvartakāni viśeṣaṇāni viśeṣasya lakṣaṇaṃ tu sarvata eva yathā 'vakāśadātṛākāśam it | lakṣaṇārthaṃ ca vākyamityavocāma |

« Infinité signifient les caractères distinctifs de Brahman qui est « l'objet à distinguer ». On ne connaît une chose que dans la mesure où on la peut déterminer (*nirḍhṛ*) en la discernant des autres. Pourtant, objectera-t-on, Brahman est unique et ne rentre sous aucun genre : il n'y a aucun sens à chercher des différences caractéristiques là où il n'y a aucun genre commun. A quoi Çankara répond : « L'objection ne porte pas, car les caractères distinctifs [assignés par « l'Oupanichad] ont pour fin d'exprimer indirectement, et ainsi nulle « faute logique. — Pourquoi donc ? — Parce que ces caractères « distinctifs visent essentiellement à exprimer indirectement [la « nature de Brahman] et non à caractériser par adjonction d'attribut « distinctif, à proprement parler. — Mais encore, quelle distinction « faites-vous entre caractères d'expression indirecte et leur sujet, « d'une part, et caractères distinctifs ordinaires et leur sujet, d'autre « part ? — Je réponds : les caractères distinctifs d'un sujet ont pour « fonction de le séparer des sujets appartenant au même genre que « lui. Mais le caractère d'expression indirecte de séparer [son sujet] « de l'univers entier. Et c'est par comparaison avec des propositions « du genre de celles-ci : « L'espace est ce qui donne [son] lieu [à chaque « chose] », que nous avons déclaré la proposition védique signifier par « expression indirecte ». Ainsi le *lakṣaṇa* (expression indirecte) vise à faire connaître ces choses sur lesquelles notre esprit en tant que fini n'a point de mesure directe, parce qu'elles sont, au moins sous un certain rapport, infinies, et comme telles échappent à toute communauté générique. Il nous les désigne donc en les distinguant de tout ce qui n'est pas elles, mais aussi en soulignant les analogies qu'elles présentent avec les choses finies qui sont, elles, connues de nous : nous avons une connaissance directe de la localisation spatiale des objets finis ; à partir de ces effets nous pouvons nous faire une certaine conception de leur cause, l'espace infini. Le *viśeṣaṇa* (caractère distinctif) au contraire, dans sa valeur propre, nous fait connaître directement des objets particuliers dont le genre nous est connu, en les distinguant des autres individus ou espèces du même genre : par exemple le lotus rouge ou le lotus bleu, et ce lotus rouge ou ce lotus bleu, en fonction du genre lotus déjà connu. Mais que devient en tout ceci, demandera volontiers le Bouddhiste, le primat de la voie négative, le *neti, neti*, « Il n'est ceci ni cela », enseigné par les Oupanichads elles-mêmes.

Certes Çankara ne l'a pas perdu de vue, mais il prétend aussi garder le sens de la plénitude. « Nous avons dit, continue-t-il, que « malgré leur constitution grammaticale de caractères distinctifs les « termes : Réalité etc... tendent essentiellement à signifier indirectement. Car si le sujet à caractériser est « vide » les vocables d'expression indirecte n'ont pas de sens : puis donc qu'il y a, en fait, signi-

« cation indirecte [dans les textes révélés] nous sommes fondés à
 « penser qu'il n'y a pas signification du vide. De plus, parce que les
 « termes Réalité etc... sont construits grammaticalement comme des
 « caractères distinctifs [ce qu'ils ne sont pas essentiellement] ils n'aban-
 « donnent pas [non plus] leur sens propre. Car s'ils signifiaient le vide,
 « les mots Réalité etc... seraient dans l'impossibilité de jouer un rôle
 « déterminateur [*nīyantrtvā*] à l'égard de leur sujet. Mais s'ils signi-
 « fient ce que signifient [en propre] Réalité etc... il leur devient possible
 « de déterminer le sujet Brahman en le discriminant des sujets qualifiés
 « par des attributs opposés à ce qu'ils expriment... »¹

Il ne faudrait pas croire pourtant qu'en retenant leur sens propre ces vocables le transfèrent tel quel en Brahman, fût-ce même en l'amplifiant jusqu'à l'infini. Nous verrons plus tard² ce que le terme de Brahman signifie par lui-même, ce qu'il ajoute à ses attributs. Nous ne voulons noter pour le moment que la manière dont il les transforme par sa seule présence, sans leur faire perdre pourtant leur signification originelle. Les choses finies sont *pourvues* de leurs attributs (*dharmavat*), elles ne les *sont* point par identité pure et simple. Leur être même, nous l'avons assez montré, est comme d'emprunt, et c'est la raison profonde pour laquelle il peut leur être joint de l'extérieur dans le jugement d'existence par la copule relationnelle³. Au contraire chaque attribut est ici le sujet lui-même par identité, et à vrai dire il n'y a ni sujet ni attribut, aucune diversité. C'est notre manière limitée de concevoir qui nous oblige à rompre cette unité et à l'exprimer suivant les modes dispersifs et relatifs qui ne conviennent qu'au fini. La structure même de la proposition qui définit (indirectement) Brahman l'indique, autant que faire se peut. Elle comporte trois attributs en coordination sans aucune subordination mutuelle. Ou bien donc la phrase n'a pas d'unité, ce qui est impossible, ou bien les attributs doivent être rapportés singulièrement au sujet qui les assume tous en son unité par identification pure et simple⁴, ce que l'on peut montrer séparément pour chacun d'eux. Que Brahman

1. T. U. Bh., br., 1 : *viśeṣaṇatve 'pi satyādinām lakṣaṇārthaprādhānyamitya-
 vocāma | śūnye hi lakṣye 'narthakaṃ lakṣaṇavacanam | lakṣaṇārthatvānmanyāmahe
 na śūnyārthateti | viśeṣaṇārthatve 'pi ca satyādinām svārthāparitṛyāga eva | śūn-
 yārthatve hi satyādisabdānām viśeṣyanyantrtvānupapattiḥ | satyādyarthav
 arthatve tu tadvarparitadharmaavadbhyo viśeṣebhyo brahmaṇo viśeṣasya nīyantrtvam
 upapadyate |*

2. Cf. III^e partie. — « Le mot Brahman aussi par son sens propre a force de
 « signification », *brahmaśabdo' pi svārthenārthavāneva |*

3. V. plus haut pp. 43, 4. 5.

4. « Les mots Réalité etc. ne sont pas en relation mutuelle, car en raison de leur
 « signification transcendante ils sont synonymes du sujet lui-même. Et par
 « conséquent chaque terme attributif étant libre de toute dépendance réciproque

soit l'être même, c'est ce qui est évident, après tout ce que nous avons dit : sinon il serait livré au changement et peu ou prou au non-être, car changement signifie irréalité¹. Ainsi, dire que Brahman est réalité c'est dire qu'il est libre de changement. — On objectera : avec l'être vous avez sûrement atteint la cause, terme relatif à l'effet : vous n'avez pas atteint la vraie liberté spirituelle ; la cause, l'agent comme tels, par leur activité même qui est relativité, ne sont point lumière intellectuelle, selon vos propres vues. — D'avance la Révélation répudie cette manière de concevoir l'être comme relatif et opaque, puisqu'elle dit Brahman est *intelligence*. Non pas est intelligent, ou a l'intelligence, mais est intelligence². Si le Brahman était un sujet intelligent il y aurait distinction entre sujet et attribut, donc multiplicité, donc possibilité de changement, donc non-être en lui : ce qui est impossible si Brahman est l'être et l'être infini. — Votre doctrine souffre pourtant une grave difficulté : si les attributs réalité, connaissance... sont, chacun pris à part, synonymes de Brahman, en vertu de l'axiome deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, ces attributs sont entre eux de purs synonymes, et nous parlons ici pour ne rien dire. — En aucune façon et c'est là précisément que la théorie de la signification indirecte se noue et prend sa force : « ...Brahman comme connaissance — ce n'est pas ce que le mot connaissance exprime directement. Néanmoins en tant que connaissance il est signifié indirectement — bien que non directement — par le mot connaissance qui a pour objet un attribut de l'intellect fini, et qui exprime en propre un reflet [fini] de cette connaissance [infinie]. Car il est dépourvu de tous attributs de genre etc... capables de donner aux mots leur activité sémantique que [plénrière]. De même aussi le mot réalité. En raison de ce que la forme propre de Brahman n'a d'autre mesure que de rejeter toute particularisation, le mot réalité ayant pour objet commun l'être des choses extérieures n'a qu'une signification indirecte lorsqu'on dit. « Brahman est réalité. Mais Brahman n'est pas ce que le mot réalité exprime directement. Ainsi donc les mots réalité etc... étant les uns par rapport aux autres en juxtaposition sont en mesure d'être contrôlés les uns par les autres, et se contrôlent réciproquement en effet ; et par là ils ont pour efficace de discriminer Brahman de ce qu'ils signifient directement chacun et de le signifier indirectement. Et par conséquent, il est établi que Brahman est ineffable et que la proposition

« est en relation avec le [seul] terme Brahman : [il faut donc entendre] : Brahman est réalité, Brahman est connaissance, Brahman est infinité. »

satyādśābdā na paraspāram sambādhyante parārthatvādviśeṣyārthā hi te | atā ekako viśeṣaṇāśābdāḥ paraspāram nirapekṣo brahmaśābdena sambādhyate | satyam brahma jñānam brahmānantam brahmeti |

1. *vikāro 'nṛtam* (T. U. Bh., br., 1).

2. *bhāvasādhano jñānaśābdāḥ*.

« que nous analysons ne doit pas être interprétée sur le mode des définitions ordinaires, du genre le lotus est bleu, et ceci en conformité avec d'autres textes sacrés : « Celui de qui les paroles se détournent, sans l'avoir atteint... », « Indicible, sans demeure... » etc ... »¹

Çankara n'a pas inventé de toutes pièces ni pour les besoins de sa cause la théorie de l'expression indirecte. Les grammairiens philosophes avaient bien avant lui réfléchi sur la polyvalence sémantique des mots et les conséquences qu'elle entraîne. Pareillement la grande école ritualiste et exégétique de la Poûrva Mîmâmsâ avait posé des règles sévères sur la manière d'entendre les textes révélés : entre autres ce principe qu'un mot ne doit être pris dans une signification indirecte (*lakṣaṇārtha*) que lorsqu'il est impossible de lui laisser son sens propre (*vācyārtha*). Enfin la rhétorique et l'esthétique indiennes sont principalement fondées sur la *suggestion* et déprécient comme trop crue et quelque peu grossière l'expression directe si vigoureuse et si heureuse soit-elle.

Il appert, d'autre part, que la doctrine de l'expression indirecte implique une certaine manière d'entendre l'analogie, et ceci va rejoindre encore quelque chose de très anciennement brâhmanique. Les Oupanichads, surtout les premières, (et avant elles les Brâhmanas) sont pleines de longues chaînes de *correspondances ontologiques* que la virtuosité naissante de l'intelligence indienne s'ingénie à multiplier et s'enivre de découvrir : correspondances du microcosme au macrocosme, et d'un bout de l'univers à l'autre sous les biais les plus inattendus. Et toute cette diversité consonante, ce σύμψυχα τὰ πάντα, n'est que l'expression variée d'un principe unique dont les noms ont changé pour s'effacer enfin au profit du plus prestigieux de tous, le *Brahman*.

Les Bouddhistes avaient noté eux aussi, à leur manière, l'interliaison cosmique ; toutefois, parce qu'ils voulaient partir du multiple comme tel, elle leur est apparue non pas sous l'aspect d'une consonance de toute chose à toute chose, mais comme une *relativité* d'éléments : c'est la production en relativité, le *pratītya samutpāda* du tout premier Bouddhisme. Il est difficile à un relativisme de s'arrêter en chemin : on le vit bien avec l'école mādhyamika, laquelle conduisit le principe à ses ultimes conséquences et dénomma l'universelle relativité, vacuité

1 *tasmādeva na jñānaśabdavācyamaṇi tadbrahma | tathā'pi tadābhāsavācakena buddhīdharmaṇi sayena jñānaśabdena tallakṣyate na tūcyate | śabdapravṛtīhetujātyādīdharmaṇi hitatvāt | tathā satyaśabdenāpi sarvaṇi sesapratyastamītasvarūpatvādbrahmano bāhyasattāsāmānyavīṣayeṇa satyaśabdena lakṣyate satyaṁ brahmeti natu satyaśabdavācyameva brahma | evaṁ satyādiśabdā itaretara saṁmūdhāvanyonyanyamanyamanyāmākāḥ santaḥ satyādiśabdādvācāyātannivartakā brahmano lakṣanārthiḥśaśca bhavanīti | ataḥ siddham | yato vāco nīvartante, aprāpya manasā sāha », « anīrukte 'nīlayane » itī cāvācyatvaṁ nīlōtpalavadavākyārthatvaṁ ca brahmaṇaḥ | (T. U. Bh., br., I.)*

universelle (*śūnyatā*), et ce avec d'autant plus d'allégresse impavide qu'elle travaillait ainsi à laisser le champ libre aux voies prééternelles et métémpiriques, à l'essor mystique vers le *nirvāṇa*. Bien entendu la doctrine du vide n'était pas une doctrine du pur néant ; elle affirmait seulement, mais avec une force extrême, l'impossibilité où se trouvent toute réalité empirique et toute notion finie de se maintenir en soi, et l'obligation qui pèse sur la totalité du relatif elle-même de se nier pour se surpasser.

Çankara veut enraciner son système au plus profond de l'orthodoxie brāhmanique. Mais venant après eux et formé par des maîtres qui leur devaient beaucoup, il n'ignore pas non plus les bouddhistes, au point que la doctrine de Mâyâ l'a fait traiter par certains adversaires orthodoxes de bouddhiste déguisé (*pracchanna bauddha*) : entre l'analogie et la relativité comment va-t-il faire son chemin ?

Si l'on envisage Mâyâ abstraitement, comme séparée de l'être, alors c'est l'aspect de relativité qui dominera : il est trop clair que la détermination, la limite comme telles ne peuvent exister en elles-mêmes, et pareillement leur somme infinie. Mais déjà au cœur même de Mâyâ il semble qu'apparaisse l'analogie : les gounas, les qualités fondamentales dont le jeu complexe rend compte de la structure et du développement cosmiques, ne se répètent pas identiques mais seulement analogues d'un plan à l'autre de la création : nous en verrons au moins un indice en ceci que la Personnalité souveraine du Seigneur des mondes est déjà constituée par la réfraction de l'Absolu dans la triade archétype, à l'image de laquelle les triades secondaires des gounas se répètent jusqu'aux ultimes limites individuanes : il y aurait quelque chose d'impie à ne pas voir une différence qualitative extrêmement profonde entre ce prototype et ses répliques, et par conséquent, toute proportion gardée, à chaque dénivellation, à chaque degré, puisque toute réplique est à son tour modèle pour une nouvelle imitation.

Si, comme il se doit, l'on considère Mâyâ en tant qu'elle est dans une certaine mesure transparente à l'être, c'est l'aspect d'analogie qui prévaudra sur l'aspect de relativité, puisqu'il donne en plein ce que celui-ci donne en creux, et que le monde sous cet angle est doué d'une plénitude dérivée, procédante.

Cette analogie, qui répond objectivement à ce que du point de vue de la signification, la langue technique de l'Inde nomme *expression indirecte* (*lakṣaṇārtha*) se situe entre deux modes d'existence univoque auxquels elle s'appuie en même temps. D'un côté c'est l'existence de l'être en lui-même, purement homogène, sans diversité, sans différenciation interne. De l'autre, c'est l'univocité du genre et des espèces par rapport aux individus qui les participent (ce que le vocabulaire indien nomme *expression directe*, *vācyārtha*).

Nous savons que selon le Védânta les véritables universaux sont des universaux concrets dont les essences particulières sont des participations déficientes et illusoires : de ce biais entre le particulier et le général il n'y a pas expression directe car on ne saurait de l'effet comme tel remonter directement à la cause, ni même de la somme des effets : il y a une marge de non-être à franchir et donc un saut brusque à faire. Mais il y a expression indirecte parce que la détermination inférieure laisse transparaître quelque chose de la plénitude du principe : et par ailleurs entre les effets particuliers de cette unique cause générale la parenté originelle se manifeste par des harmonies, des consonances, et l'expression indirecte joue entre eux.

Seule une connaissance intuitive, dont nous examinerons plus tard la nature et les voies d'accès, peut se placer à l'intérieur de la cause comme telle. La connaissance philosophique reste toujours au dehors, c'est-à-dire au point de vue de l'effet : elle peut arriver à la vérité, à la rectitude, mais elle ne pourra jamais qu'expliquer en terme d'effets particuliers ce qui est d'ordre causal et général. Quand donc la philosophie parle d'universaux concrets, elle les conçoit encore sous un mode abstrait et ne voit pas intuitivement ce qu'elle énonce. Le danger de l'expression indirecte, c'est la confusion sous prétexte de richesse, le désordre par crainte d'un ordre schématique. Il convient donc de l'équilibrer, sans la supprimer, par la connaissance d'expression directe : de ce point de vue, schématique, il est vrai, et donc abstrait, mais nécessaire afin de mettre de l'ordre dans nos connaissances et d'atteindre à cette discrimination (*viveka*) qui est le premier remède à la confusion, laquelle est encore bien plus pauvre que l'abstraction, de ce point de vue, le général est considéré encore comme identique en toutes les essences particulières qui lui sont subsumées, mais cette fois sans contenir actuellement le positif de leur diversité : le caractère distinctif vient s'ajouter à lui, enrichir son contenu en même temps que l'ordonner par discrimination. Et c'est l'abstraction même où le genre se laisse enfermer qui donne prise à l'expression directe.

S'agit-il maintenant de l'Etre pur : sa générosité et son infinitude sont telles qu'il excède rigoureusement tout genre, et ne se laisse pas voir sous la perspective d'un universel distribuable en essences particulières : l'expression directe ne peut plus avoir aucun mordant sur lui, et la seule expression indirecte peut encore valoir aux conditions que Çankara nous a dites.

Et pour la notion d'essence, à laquelle nous sommes enfin ramenés, elle synthétise les deux points de vue de l'expression directe et de l'expression indirecte ; ainsi s'explique qu'elle respecte la limite tout en aspirant, et par la même force d'intériorisation, à se perdre immédiatement dans une unité plus haute et moins déterminée, jusqu'à ce

qu'enfin, dépassant tout conditionnement, elle accède à la pure indétermination de l'être. Alors, absolue et irrelative elle n'en sera pas moins le soi le plus profond de tout ce qui connaît limitation et finitude. Elle sera l'être propre de qui n'a rien en propre, n'étant qu'illusion.

Et pareillement la notion d'*ātman* transportée dans l'absolu, dit encore parfaite immanence au créé, immanence substantielle, en même temps que transcendance à toutes ses imperfections, plus encore, en même temps que la rupture de toute relativité, fût-elle purement dominatrice.

CHAPITRE II.

Râmânoudja.

Non moins que celle de Çankara la philosophie de Râmânoudja est d'abord une ontologie. Quelle distance pourtant entre le pur *advaita* du premier et l'*advaita* du divers en tant que tel (*viśiṣṭādvaita*) du second, entre une plénitude ontologique indifférenciée dont toutes les perfections sont identifiées l'une à l'autre comme par fusion, et une plénitude d'être différenciée en une infinité de perfections infinies dont chacune reste elle-même sans briser l'unité du tout qui, comme tel, appelle une nouvelle dimension infinie, celle du *sujet*, source et racine de toutes les autres.

Mais autant que Çankara, le grand docteur vichnouite, se sépare des panthéistes partisans de la dualité-non-dualité,¹ ou de la différence-et-non-différence², comme il dit plus volontiers. Critiquant la doctrine des Djaïnas, il en vient à leur célèbre théorie de l'*ambiguïté*³ des choses dont ils prétendent prouver qu'elles sont *être, unité, permanence*, en tant que substances (*dravya*) et le contraire en tant qu'évolution immanente (*pariyāya*) : sous cette dernière expression il faut comprendre les mouvements de transformation et les termes de ces mouvements qui sont pour la substance des états particuliers⁴, et dont on peut dire qu'ils sont, puis ne sont pas etc... Avec beaucoup de perspicacité Râmânoudja remarque que cette thèse est celle même des panthéistes appliquée non plus à l'univers entier mais aux substances individuelles, et que toute critique atteignant les Djaïnas, réfutera du même coup les *bhedābhedavādin*, et réciproquement. Pour nous, cette comparaison nous permettra de voir se dégager plus nettement encore la thèse du monisme tempéré en sa pure essence⁵. « En une seule et même

1. *dvaitādvaita*.

2. *bhedābhedā*.

3. *anaiḥkāntikatva*. La doctrine est plus connue sous le nom de *syādvāda*, doctrine du peut-être, qui en signifie plutôt l'aspect logique.

4. Ç. Bh., II. II. 31 p. 498 : *pariyāyāśca dravyasyāvasthāvirśeṣāḥ* |

5. Ç. Bh., II. II. 31 : *ekasminvastunyasitivanāstitvāder virūdhāsya cchāyātāpa-*

« substance (*vastu*) ne peuvent se produire simultanément des [attributs] contradictoires tels que l'existence et la non-existence, pas plus qu'[en un même lieu] l'ombre fraîche et la canicule. C'est-à-dire : la substance et les états particuliers — désignés par le mot *pariyāya* — qui la qualifient tour à tour appartiennent à des catégories¹ distinctes ; par conséquent l'insertion simultanée d'attributs contradictoires en une seule et même [substance] est impossible. Et ainsi, il ne se peut que ce qui est qualifié par un état particulier, par exemple l'existence, soit en cet instant même qualifié par l'état opposé, par exemple la non-existence »². C'est précisément pour échapper à la contradiction la plus flagrante, pense Rāmānoudja, que la réflexion philosophique a été amenée à considérer substance et attributs comme des réalités distinctes, et à les ranger en des catégories pareillement distinctes, pour échapper à la contradiction du changement sans sujet permanent ou si l'on préfère, à l'impossibilité où se trouve le changement comme tel de se suffire à lui-même à cause des antinomies internes dont il souffre. Verbalement les Djāinas conservent la distinction, mais, en réalité, ils ne font que baptiser substance le devenir lui-même, en se donnant l'illusion de lui avoir ainsi rendu quelque densité ontologique, que dis-je, une véritable unité permanente. Et ce faisant, non seulement ils n'échappent pas à la contradiction du devenir lui-même, mais encore ils oublient la raison profonde d'une distinction qu'ils rendent vaine tout en prétendant la sauver : nouvelle contradiction.

vadyugapadasambhavāt | etad uktam bhavati | dravyasya tadviśeṣaṇabhūtapariyāya-śabdābhīdehāvasthāviśeṣasya ca pythakpadārthatavānnaikaśminviruddhadharma-sambhavaḥ sambhavati | tathā hyekenaśtittvādnāvasthāviśeṣeṇa viśiṣṭasya tadānīmeva na tadviparītanāstittvādvīśiṣṭatvaṃ sambhavati |

1. *padārtha*, catégorie avec le double aspect ontologique et logique des catégories aristotéliennes. Comme ces dernières, elles constituent les genres supérieurs des choses.

2. Le texte continue ainsi : « De plus, l'impermanence (*anityatva*) d'une substance consiste en ce qu'elle est le lieu de ces changements particuliers qu'on appelle production et destruction ; comment la permanence, qui en est l'opposé va-t-elle coïncider en cette même substance, avec l'impermanence ? Quant à la différenciation de deux choses, elle consiste en ce que celles-ci sont les supports d'attributs incompatibles ; comment l'indifférenciation, qui en est l'opposé, coïnciderait-elle [en ces mêmes sujets] avec la différenciation ? C'est aussi impossible que l'existence simultanée de l'équinité et de la bovinité dans le même animal : nous avons traité au long cette question plus haut en réfutant les partisans de la théorie *bhedābheda* (différence et non différence), et cela à sa place logique. »

utpattivinnāśakhyaparīṇāmaviśeṣāspadātvaṃ ca dravyasyānityatvaṃ tadviparītaṃ ca nityatvaṃ tasminkathamā samavāiti | virodhādharmāśrayatvaṃ ca bhinnatvaṃ tadviparītaṃ cābhinnatvaṃ kathamā vā tasmīnsamavāiti | yathāśvatvamaḥiṣatvayoryugapadekaśminnasambhavaḥ | ayamārthaḥ pūrvameva bhedābhedavādinīrasanasamayē tattu samanvayādityatra prapañcitah | (Ç. Bh., II. II. 31.)

C'est mésuser du pouvoir de notre esprit et le méconnaître que de gauchir ainsi les distinctions qu'il pose. Il faut aller droit et jusqu'au bout, et l'on verra comment la discrimination lucide et courageuse de ce qui est en effet distinct par nature peut seule nous mettre en face du nœud secret où l'organisation et la cohérence des parties qui constituent la loi profonde des choses comme celle de l'esprit, surmontent effectivement la contradiction et la dépassent, mais non pour l'avoir ignorée. Râmânoudja ne craint pas, lui, d'aller jusqu'au bout : « C'est « une constatation universelle que là où il y a en situation relative attribut distinctif et sujet distingué, la différence entre eux est absolue « et tout à fait éclairé par la connaissance même que nous prenons « d'eux »¹. On ne rendra jamais compte de la structure du plus humble des jugements, du jugement de perception lui-même, « ce lotus est bleu », si l'on ne consent pas à reconnaître cette différence du sujet et de l'attribut que pourtant il nous propose avec non moins de force que la relation même par laquelle il les unit. Au point de vue de la « différence » il en va de ceux-ci comme de Dévadatta et du bâton qu'il porte ou de Lîlâ et de ses bracelets. Bracelets et bâtons sont des caractères distinctifs, tout comme blanc, noir, bœuf, cheval etc... Seulement dans un cas la différence ontologique va jusqu'à la séparabilité actuelle de l'attribut sans que l'attribut en tant que *chose* cesse d'être lui-même, tandis que dans l'autre cas l'entité attribut, par exemple, l'espèce « bœuf » n'est point séparable du sujet « ce bœuf », et ne se présente que comme informant ce sujet². En bref la différence n'est pas moins réelle que l'identité et par conséquent s'en distingue réellement. La théorie de l'identité dans la différence ne réussit qu'à tout confondre sans qu'on puisse dire si c'est au profit de l'identité ou de la différence. En vérité c'est au détriment de l'une et de l'autre et de toute cohérence et clarté intelligibles par conséquent.

Ainsi l'ontologie de Râmânoudja s'avère-t-elle foncièrement hostile à la recherche de l'unité dans l'indétermination : il n'est d'unité pour lui que dans l'organisation de parties distinctes autour et par la vertu d'un principe substantiel, d'un *vinculum substantiale*, qui est le sujet. Et ce refus de la pure « simplicité » va si loin qu'il scinde l'être en trois ordres entre lesquels toute identification reste interdite, fût-ce en Brahman lui-même : l'ordre de la substantialité, l'ordre de la spécification ontologique, de l'essence si l'on veut (*bhāva*, *svabhāva*), et l'ordre de l'actualité dynamogénique de l'être, qui répond en quelque façon à celui de l'existence (*sat*).

Au point de vue de la terminologie, c'est le mot *bhāva* qui rassemblera

1. *sarvatranviseṣaṇaviśeṣyabhāvapratipattau tanyorapyatyantabhedah prāṭītyaiva suvyaaktaḥ* |

2. Cf. Ç. Bh., I. 1. 1.

le plus facilement en sa compréhension les divers aspects que nous venons de dégager. Rattaché à la forme causative (*bhāvay*) du verbe être-devenir (*bhū*) il est particulièrement propre à signifier toutes les virtualités et particulièrement les virtualités actives de la notion d'être, tandis que le terme *sat* en marquera plutôt l'actualisation achevée et possédée, la perfection actuelle. Et la virtualité étant ordonnée à l'actualité, on conçoit que d'une manière générale, sinon constamment et très rigoureusement systématique, ce soit *bhāva* plutôt que *sat* qui corresponde à l'être en sa plus large extension et qu'une étude de l'ontologie râmânoudjienne doivent prendre son point de départ en ce concept de *bhāva*.

Ressortit donc à l'être tout ce qui, à quelque titre que ce soit, est doué d'un caractère positif, tandis que ressortit à l'*abhāva*, au non-être, tout caractère strictement négatif. Et dès ce premier pas la divergence avec Çankara s'accuse. Pour expliquer le changement et la multiplicité, celui-ci, nous l'avons vu, avait dû faire appel à un principe essentiellement ambigu, Mâyâ ou Avidyâ, sorte de résidu de l'analyse métaphysique, et se voyait contraint de l'envisager comme quelque chose de positif (*bhāvarūpa*), mais qui ne saurait être défini comme être ni comme non-être (*sadasadanirvacanīya*). Râmânoudja, nous aurons l'occasion de le montrer souvent, a horreur du clair obscur intellectuel, il lui faut des définitions claires et distinctes¹. Il ne saurait admettre un positif qui ne soit pas une *entité* positive et dont le caractère positif ne soit exactement mesuré par la quantité d'être qui est la sienne. Rien n'est *bhāva-rūpa*, en forme de l'être, à l'instar de l'être, qui ne soit, au moins sous un certain rapport, tout simplement *bhāva*, de l'être. Et par là-même est écartée l'inacceptable conception forgée par Çankara. C'est proprement une chimère et Râmânoudja ne se fait pas faute de le dire : il refuse de lui accorder plus de valeur qu'à la notion de cercle carré ou de « fleur atmosphérique », et donne malicieusement comme équivalent verbal d'Avidyâ et de Mâyâ, *tucchatva* ou *mithyātva*, inanité ou fausseté, sans vouloir nuancer davantage, au lieu que Çankara s'il use de l'indéclinable *mithyā*, fausement (et jamais de *tuccha* ou de *sūnya*, vide, vain) pour qualifier *avidyā*, le fait avec une intention bien différente et pour signifier l'absolue incommensurabilité de l'Être, qui seul est *vrai*, et de son ombre, la portée salutaire de la connaissance vraie qui dissolvant la fausseté détruit du même coup nos chaînes.

Les arguments par lesquels Çankara prétend prouver sa thèse sont bien loin d'avoir la valeur qu'il leur attribue : c'est pour lui une preuve en quelque sorte expérimentale de l'irréalité du multiple que le caractère localisé selon l'espace et le temps des choses différenciées : leur

1. Il aime à employer des adjectifs tout proches de ceux que Descartes affectonnait tant : *vivikta-sphuṭa*, distinct et clair (Ç. Bh., I. 1. 1).

existence en un certain lieu et une certaine durée est exclusive de leur existence simultanée en tout autre lieu et toute autre durée, et l'Etre, de soi, dit omniprésence rigoureuse. C'est la contradiction du divers et du devenir : bien qu'atténuée et ne se confondant pas, redisons-le, avec la contradiction pure et simple, avec l' inanité du cercle carré, c'est une contradiction tout de même que ce flux incessant de conditions évanescentes et de morts succédant aux naissances pour faire place à d'autres naissances. — Le robuste bon sens de Râmânoudja ne se laissera pas désarmer : tout cela n'est que ¹ « le produit d'une erreur par défaut de « perception des différences qui distinguent le rapport entre chose à « supprimer et facteur de suppression d'une part, et celui d'imper- « manence à permanence. En effet, lorsqu'il y a contradiction entre « deux connaissances c'est le rapport chose à supprimer-facteur de « suppression qui vaut, et il n'y a impermanence que de ce qui est sup- « primé. Mais ici, en ce qui concerne les jarres, pièces d'étoffe etc..., « du fait qu'elles occupent des temps et des lieux distincts, il n'y a pas « de contradiction. Si de ce dont nous connaissons l'état d'existence « actuelle (*sad-bhāva*) en un certain temps et en un certain lieu, nous « venons à connaître, pour ce même temps et lieu la non-existence « (*abhāva*) alors, il y a contradiction [entre les deux connaissances], « et par conséquent la connaissance la plus forte supprime l'autre, et « la connaissance supprimée cesse d'exister.

« Mais lorsqu'on perçoit (*pratīti*) l'absence (*abhāva*) en un autre « temps et en un autre lieu de ce qui est connu en connexion avec tels « temps et lieu, il n'y a pas de contradiction. Comment en ce cas « [pourrait-on appliquer] la relation chose à supprimer-facteur de sup- « pression ou comment [peut-on dire] qu'une chose n'est pas présente « en tels temps et lieu qui n'est pas présente en un autre temps et un « autre lieu ?

« Dans le cas de la corde et du serpent, au contraire, parce que l'on « perçoit [existence et] non-existence en connexion avec un même « temps et un même lieu donnés, il y a contradiction, acte de suppres- « sion et cessation d'existence.

1. Ç Bh., I. 1. 1 *tadanālocyabādhyabādhakabhāvavyāvṛtṭyanuvṛttivśesasya bhrāntiparikalpitaṃ | dvayorjñānayorhi virodhe bādhyabādhakabhāvo bādhitasyarva vyāvṛtṭiḥ | atra ghaṭapaṭādiṣu deśakālabhedena virodha eva nāsti | yasmin deśe yasmin kāle yasya sabbhāvaḥ pratipannaḥ tasmin deśe tasmin kāle tasyābbhāvaḥ prahpannaścet tatra virodhādūbalavato bādhatvaṃ bādhitasya tasya ca nuvṛtṭiḥ | deśāntarakālāntarasambandhitayā 'nubhūtasyañyadeśakālayor abhāvapratiṭtau na virodha iti kathamatra bādhyabādhakabhāva | anyatra nuvṛtṭisyañyatra nuvṛtṭirvā kathamucyate | rajjusarpādīṣu tu taddeśakālasambandhitayarvābbhāvapratiṭter-virodho bādhatvaṃ vyāvṛtṭiśceti deśakālāntare dṛstasya deśakālāntaravyāvartamānatvaṃ mithyātvaavyāptiṃ na dṛṣṭamiti na vyāvartamānatvamātrama-pāramārthyahetuḥ |*

« Mais on ne constate [en aucune façon] que le fait de cesser d'exister « (*vyāvantamānatva*) en un certain temps et en un certain lieu soit « pour une chose que l'on voit exister en un autre temps et un autre lieu « nécessairement accompagné du caractère de fausseté, et par conséquent, la simple impermanence (*vyāvantamānatva*) n'est pas une raison « d'irréalité... »

Çankara, qui ne veut concevoir l'être autrement qu'en sa suprême perfection et plénitude, ne peut voir en dernière analyse que contradiction (*virodha*), déchirure (*bheda*) là où cesse l'identité pure. Et s'il y a des degrés dans la contradiction elle-même c'est que Mâyâ n'est pas également opaque à l'être en toutes ses directions. Mais dire qu'elle ne lui est pas partout également opaque c'est dire aussi qu'elle lui est en quelque mesure translucide, et c'est bien pourquoi le principe de non-contradiction, loi suprême de l'intelligibilité comme de l'ontologie, régit encore d'une certaine façon notre connaissance dans le domaine de la relativité. Pourtant l'aperception de l'être qui nous est ainsi départie est si pauvre et si abstraite que si nous voulions par les seuls moyens de notre intelligence empirique passer au moins idéalement de l'être relatif à l'être absolu, les purifications de la voie négative risqueraient fort de conduire tout droit à une notion de l'identité et de la non-contradiction par le vide; il faut la Révélation, seule source de connaissance valable dans l'ordre des choses transcendantes pour nous aider à lire dans le miroir de l'illusion universelle, l'image morcelée et renversée de l'absolu, et nous faire interpréter l'identité pure en identité de plénitude, en attendant que nous la puissions intuitivement percevoir.

Râmânoudja ne rejette certes pas la loi de non-contradiction : il croit trop à l'être pour cela. La raison profonde pour laquelle il tient à donner une valeur ontologique foncière à la distinction de la substance et des accidents, n'est-elle pas de garder au relatif, au multiple et au devenir la plus grande réalité possible sans violer ce principe de contradiction ? Mais il l'entend de manière beaucoup plus souple que ne veut le faire Çankara. Lui-même vient de nous expliquer qu'il n'y a contradiction que si deux positions ontologiques se nient *sous le même rapport*. Et s'il vient à envisager sous cet angle les réalités supra-empiriques telles que les Ecritures les révèlent, il parlera plutôt de la manière dont elles dépassent la loi de contradiction sans lui faire toutefois violence, que de la façon dont elles la réalisent infiniment mieux et plus que nous n'aurions su l'imaginer ¹.

1. Ç. Bh., II. 1. 27. « La Çrouti déclare d'abord que Brahman est sans parties, « puis, que de Lui procède une création multiple et variée. Et en matière révélée, « il faut régler nos conceptions sur les déclarations de la Çrouti... — Mais « celle-ci n'est-elle pas incapable d'enseigner une thèse incompatible avec

Ce n'est pas, encore une fois, que pour Râmânoudja le mouvement et la multiplicité soient à eux-mêmes leur propre justification et n'impliquent cette déficience essentielle qu'est la présence du non-être au cœur même de l'être imparfait. Mais « un positif que l'on ne saurait définir comme être ni comme non-être » n'équivaut pas à une entité positive dont l'être est comme imbibé de non-être. La communication que l'Être absolu fait de lui-même au relatif ou la participation de celui-ci à celui-là, comportent bien entendu atténuation, dégradation ontologiques, mais communication et participation sont réelles. Entre un terme et l'autre il y a bien cette incommensurabilité quantitative¹ qui sépare le fini de l'infini, mais qualitativement, si l'on peut ainsi parler, c'est par une intensification dans la même ligne que l'être sous ses divers aspects — substantiel ou attributif — se purifie de toute imperfection et passe à l'absolue perfection. Les perfections ontologiques sont univoques ; Râmânoudja répudie comme une complication inutile ou fausse² la théorie de l'expression indirecte par laquelle Çankara s'efforce de se maintenir entre l'univocité pure et simple qu'il juge anthropomorphique, et la théorie du « vide » d'un certain Bouddhisme.

« [les exigences de] la cohérence logique, comme si elle disait : » Il faut faire la libation avec du feu. « — C'est pour répondre à cette difficulté que le Sôûtra dit : la racine [de la crédibilité en cet ordre] c'est la parole révélée. La parole révélée est [ici] l'unique source et règle de connaissance puisque l'objet n'entre sous aucun genre commun avec quoi que ce soit d'autre ; et par conséquent il n'est pas interdit (i. e. contraire aux règles de la logique générale) d'admettre que Brahman soit doué de pouvoirs variés Car Brahman n'est pas susceptible de preuve ou de réfutation fondée sur des faits généraux de l'ordre de l'expérience commune »

śrutiśtāvanniravayavatvaṃ brahmanastato vicitrāsargaṃ cāha | śraute 'rthe yathāśruti pratipattavyam[ityarthaḥ] | nanu ca śrutirapyagninā siñceditvat parasparānvayāyogyamarihaṃ pratipadāyitum na samarthā | ata āha | śabdāmūlatvādīti | śabdāṅkapramāṇakatvena saṁskāraśālistvāyātīyatvādasyarthasya vicitraśaktiyo go na ārudhyata iti na sāmānyato dṛṣṭaṃ sādhanam dūṣaṇam vārhati brahma ||

1. Dans l'ordre de la quantité transcendante bien entendu.

2. Ç Bh, I. 1. 1 : *satyaṃ jñānamanantaṃ brahmeti | atrāpi sāmānādhikaranyasyānekaśiṣeṣaṇaviśiṣṭakārthābhīdāhānavyutpattya na nirviśeṣavastusiḍḍhiḥ || pravṛttinimittabhedanāikārthavṛttitvaṃ hi sāmānādhikaranyam tatra satyañānādīpadāmukhyarthaharguṇasattatādguṇavirodhayāhārapratyanīkāhāraṇ vā ekasmin evārthe pādānām pravṛttinū nimittabhedo 'vaśyāśrayanīyaḥ | iyaṃstu viśeṣaḥ ekasmin pakṣe pādānām mukhyarthatā aparasmimśca tesāṃ lakṣaṇā na cāññānādīnām pratyanīkatā vastusvarūpameva | ekenarva pādāna svarūpaṃ pratipannam iti pādāntaraprayogavaiyarthiyāttathā sati sāmānādhikaranyāsiḍḍhiśca ekasmin vastuni vartamānānām pādānām nimittabhedānāśrayaṇāt na cākasyaivārtihasya viśeṣaṇabhedena viśiṣṭābhīdānānekārthatvaṃ pādānām sāmānādhikaranyavirodhakasyaiva vastuno 'nekaśiṣeṣaṇaviśiṣṭatāpratipādanaparavāt sāmānādhikaranyā-*

Sans doute pensent-ils l'un et l'autre que nos moyens naturels de connaissance — disons la raison — ne sauraient prouver, à proprement parler, dans l'ordre des choses divines, mais seulement expliquer et défendre la Révélation, sans doute Râmânoudja affirme-t-il que « Brahman n'est pas susceptible de réfutation ou de preuves fondées sur les faits généraux de l'ordre empirique ¹ » : cela veut bien dire qu'en

*sya bhinnapravyūttinimittānām śabdānām ekasmin arthe vṛttiḥ sāmānādhikaranyam-
iti hi śābdikāḥ* |

« A ce sujet, la proposition « Brahman est Réalité, Connaissance, Infinité », « parce que la coordination fonctionnelle [des termes qui la composent] n'a sa raison d'être que dans la mesure où elle signifie une chose unique qualifiée par une pluralité de qualités distinctes, n'établit pas l'existence d'une substance indifférenciée. Car la « coordination » c'est la référence fonctionnelle à une chose unique [d'une pluralité d'attributs dont] l'application [diversifiée] se justifie par des motifs différents. Maintenant, soit que les mots Réalité, Connaissance etc..., soient pris dans leur sens principal, comme [désignant] des qualités, soit comme [signifiant] des aspects opposés aux aspects contradictoires à ces qualités, dans l'un ou l'autre sens, il faut nécessairement recourir à une diversité (*bheda*) de motifs d'application de ces mots. Il y a cependant cette différence que dans le premier cas les vocables ont leur sens principal, et dans le second cas un sens indirect. Et [l'on ne saurait dire qu']être opposée à l'Ignorance etc constitue précisément la forme propre d'une substance [indifférenciée], car un seul mot suffirait à faire connaître une telle forme propre, puisque l'adjonction d'autres mots serait sans signification. Et s'il en était ainsi le fait de la « coordination fonctionnelle » perdrait toute raison d'être, puisqu'on ne pourrait avoir recours à une diversité de motifs d'application de mots [multiples] à une substance unique. D'autre part, [on ne peut prétendre que] la diversité de qualifications d'une seule et même chose entraîne une diversité dans le sujet de ces qualifications et donc une pluralité de choses comme objets de cette pluralité de mots, ce qui serait aussi en contradiction avec la « coordination fonctionnelle » car la fin de celle-ci c'est de faire connaître qu'une seule et même substance est qualifiée par une pluralité de qualifications. Les grammairiens enseignent en effet que la « coordination » c'est la référence fonctionnelle à une seule et même chose d'une pluralité de mots ayant des motifs divers d'application »

On voit ici très clairement que Râmânoudja oppose une fin de non-recevoir aux nuances de l'ontologie çankarienne, et la confiance tranquille qu'il accorde à nos modes humains de connaissance sans doute ont-ils à s'accorder au donné révélé, mais celui-ci ne les violente en aucune manière, ne leur demande aucun effort contre nature. C'est une capacité positive de notre esprit de faire des distinctions et de construire des synthèses à la fois logiques et organiques, ce qui est perfection de nos pouvoirs de connaître ne saurait correspondre à rien de purement négatif, ni même d'illusoire du côté de l'être

1. Ç. Bh., II 1. 27 *na sāmānyato dṛṣṭam sādhanam dūṣaṇam vārahati brahma* | Dans la langue technique des philosophes indiens, l'inférence « à partir des faits généraux de l'expérience » (*sāmānyato dṛṣṭa* s. e. *anumāna*) désigne un mode particulier d'inférence, et plus spécialement chez les Sāṅkhyas et les Naiyāyikas, un moyen de dépasser l'expérience commune en partant d'elle, et d'arriver à des conclusions fermes sur la nature et l'existence de ce qui transcende l'ordre sensible soit en degré, soit en nature : les éléments physiques primordiaux, le temps et l'espace, l'âme.. *vide* s. v. M. W.

passant à l'infini, les perfections finies échappent aux prises de toute pensée finie. Cela ne veut pas dire pour l'adversaire de Çankara, que leurs essences aient à se dépasser autrement qu'en intensité et densité ontologiques, par élimination du non-être qui les imprègne.

Et pour la différence (*bheda*), elle n'a aucunement le caractère destructeur que lui prête le défenseur de la pure non-dualité : non-être si l'on veut, mais non-être logique bien plutôt qu'ontologique, et donc condition de richesse, recul apparent de l'être, surcompensé par des déploiements admirables de plénitude variée. En veut-on un signe non-équivoque, d'ordre à la fois logique et psychologique ? ¹. Qui ne sait, par l'expérience la plus banale, qu'il n'est de connaissance et de conscience que différenciées ? Bien entendu il ne s'agit pas de faire du discours logique l'idéal de la connaissance, et d'une conscience soumise au temps le type de la conscience parfaite : discours logique et conscience temporelle veulent se condenser, se ramasser en intuition (*sākṣātkāra*), en intuition de durée pleine, intemporelle, mais sans renoncer au bénéfice de la variété différenciée. Il en va nécessairement de même dans l'ordre de l'être, strictement corrélatif à celui de la connaissance. Le non-être est rejeté qui mord vraiment sur l'être à ses degrés inférieurs et y introduit des coupures, mais non pas cet autre non-être, qui n'est tel qu'en une tout autre signification et n'est que la cernure des essences variées.

C'est que, trop sûr de l'infrangible unité de l'être (*bhāva*) sous l'aspect *sujet* ou *substance* (*vastu*), Râmânoudja ne craint pas d'accorder au divers comme tel une sorte de souveraineté dans l'ordre de l'essence, lequel en Dieu même est réellement, et non pas seulement selon notre manière de concevoir, épanouissement des capacités radicales de la substance en une pluralité d'attributs distincts entre eux et de leur source même. Distinctions qui ne vont pas jusqu'à la séparation — l'ontologie de Râmânoudja reste un monisme — mais qui, selon le degré d'intimité où demeurent à l'égard de la substance absolue les attributs qu'elles découpent, dessinent les trois ordres de la Personnalité divine, des âmes spirituelles, du monde corporel. Les attributs personnels de Dieu, infini chacun suivant sa ligne propre, communiquent *avec la substance*, qui est leur principe immanent par le rayonnement même de sa fécondité ; mais en même temps elle les transcende en tant que Je absolu, que sujet absolu ; ils communiquent *entre eux* par un embrassement éternellement actuel comme leurs différenciations même, dans l'unité de la substance, mais leur infinité n'autorise aucune transgression

1. Le non-être *logique* n'est que la contre-partie de notre pouvoir de distinguer et de composer : ce sont là des perfections positives puisque la clarté de notre connaissance en dépend et aussi sa fécondité. A cette perfection subjective ne peut répondre une pure déficience objective.

par surabondance d'un attribut dans l'autre, pas plus que leur communauté d'origine n'autorise qu'ils se détendent et se fondent l'un en l'autre, comme le veut Çankara. Râmânoudja n'accepte aucun de ces deux modes d'indifférenciation, fût-ce même au sommet de l'être : contre Çankara il pense que l'émanation actuelle des attributs d'une substance, l'épanouissement structural d'une essence, d'un mot que le formel est aussi noble que le virtuel ; et c'est bien pourquoi les attributs personnels de Dieu sont éternellement actuels. Mais Râmânoudja reste trop védântin pour oublier le primat du substrat sur la forme, de la cause substantielle sur la cause formelle. Aussi se refuse-t-il à pousser jusqu'à son terme le mouvement d'assomption dans l'actualité de la forme qu'il a esquissé et qui le conduirait sans doute à un renversement de la notion de substance d'où toute trace de virtualité serait bannie pour faire place à une pure immanence des divers attributs les uns aux autres en raison de leur infinité même. Mais il eût ainsi rejoint une quasi-indifférenciation qui sans être la pure indifférenciation de Çankara lui ressemble un peu : Râmânoudja est trop ami des idées claires et distinctes pour y consentir. Il s'est donc arrêté à mi-chemin entre la résorption complète des attributs dans la substance, ou leur assomption complète dans l'acte pur. Pour autant qu'il reste fidèle à la cause substantielle (*upādāna*), il est bon védântin, mais dans la mesure où il accorde une dignité ontologique à la forme il rompt avec l'*advaitavāda*. Et de fait, il tient autant à ceci qu'à cela, et c'est son originalité la plus certaine.

Quant aux attributs divins qui ne constituent pas immédiatement la Personnalité divine, c'est-à-dire les âmes individuelles et l'ensemble des êtres inanimés — il les désigne sous le nom spécial de *modes* (*prakāra*) — leur dégradation relative et leur éloignement du concert sans dissonances des attributs personnels, sont en quelque mesure compensés par une fécondité dérivée qui leur donne nature et dignité de substances relatives et finies, les constitue centres d'émanation d'attributs propres à chacun, en sorte qu'ils reproduisent bien qu'imparfaitement et avec une densité ontologique incomparablement moindre la structure et le dynamisme généreux de la substance absolue.

Dans une belle formule Râmânoudja résume la conception qu'il se fait de l'ordre de l'essence, lorsqu'il fait état de « la variété de nature essentielle de l'être et des êtres »¹. A peine moins foncière que la loi de non-contradiction, et ses deux corollaires, le principe de substantialité ou de convergence du divers en l'unité de sujets relatifs et, finalement, d'un *sujet absolu*, et le principe de stabilité structurale des essences, de leur nécessité et éternité (*nityatva*), une loi d'abondance et de générosité régit l'être, qui est une loi de différenciation (*bheda*).

1. Ç. Bh., I. 1. 28, *bhāva svabhāva vancitryāt*.

Selon Çankara la perception elle-même, correctement interprétée, ne porte en définitive que sur l'être pur (*sanmātra*). Rāmānoudja n'a de cesse qu'il n'ait montré l'infirmité de cette thèse si décisive : « Et pour ce qui est de votre déclaration que la perception parce que sa nature est d'appréhender l'être pur, n'a pas pour objet la différence, et que la différence est indéfinissable parce qu'elle ne souffre pas d'être classée selon l'alternative [être ou non-être], nous la rejetons aussi absolument : la perception n'a pour objet que des choses substantielles caractérisées par le genre etc..., et le genre eu égard à sa nature relative (dépendante) suscite un acte d'appréhension intellectuelle portant sur la différence qui le sépare lui-même de [son sujet d'inhérence] la substance ¹ ». Et notre Docteur d'accumuler, sans peine, les difficultés auxquelles se heurte son adversaire, puis de conclure : « Et ainsi la perception a bel et bien pour objet ce qui est distingué par la différence, qui est elle-même caractérisée comme genre [spécifié], lequel se manifeste dans la structure d'une substance... Car on n'aperçoit rien à part cette structure qui puisse être reconnu comme l'objet d'un jugement posant une unité de forme (*ākāra*) dans une pluralité [d'individus] » ².

Il semble que Rāmānoudja combatte ici une théorie quasi platonicienne des genres qui voudrait les réaliser en quelque manière à part des individus. Pour lui, il y insiste, le genre est strictement immanent aux individus : « Pour autant que notre théorie rend compte de l'usage courant de la notion de genre — bovinité etc... — et puisque lors même qu'on déclare le genre autre que la structure, on admet cependant l'existence d'une structure [générique], la structure est bel et bien le genre ; nous appelons structure une forme (*rūpa*) spécifiée par elle-même, et il en faut compter autant que de manières d'être [spécifiques] des choses » ³.

Refus, donc, de concevoir les genres comme extérieurs aux individus sauf peut-être à en faire des Idées divines, mais cet aspect du problème se retrouvera en son temps — et la tendance va jusqu'à interdire, dans l'ordre de la connaissance, presque toute transcendance de l'idée du genre à l'image générique ; et en même temps affirmation très nette de la valeur intelligible du genre et de sa réalité spécificatrice : « Parce que

1. Ç. Bh., I. 1. 1. *yattu pratyakṣaṁ sanmātragrāhītena na bhedaviśayaṁ bhedāśca vikalpāsahatvād durnirūpam ityuktam | tad apratyakṣādviśiṣṭasyaiva vastunaḥ pratyakṣaviśayaत्वāt jātyādereva pratyogyapekṣayā vastunaḥ svasya ca bhedavyavahāraheturvācca dūrotsāritam |*

2. id., *ato vastusaṁsthānarūpa-jātyādīlakṣaṇabhedaviśiṣṭaviśayameva pratyakṣam | saṁsthānātirekiṇo 'nekeṣvekākarabuddhibodhyasyādarśanāt |*

3. id., *tāvataiva gotvādijātiivyavahāropapatteratrekavāde 'pi saṁsthānasya saṁprāptipannatvācca saṁsthānameva jātiḥ | saṁsthānaṁ nāma svāsādhāraṇarūpamiti yathā vastu saṁsthānam anusaṁdheyam |*

« les jugements courants sur la différenciation des choses sont justement
 « rendus possibles par l'appréhension des genres et qu'on ne voit rien
 « d'autre [pour cet office], et que celui-là même qui affirme voir autre
 « chose reconnaît [du moins] l'existence de celle-ci, nous concluons que
 « la différence est précisément la bovinité etc... — Mais, n'est-il pas vrai,
 « si la différence n'était rien d'autre que le genre, par le jugement même
 « qui appréhende celui-ci le jugement de différence devrait entrer en
 « jeu ? — C'est bien vrai. Et le jugement de différence est précisément
 « exercé dans la vertu du jugement portant sur la bovinité etc... Car
 « la bovinité c'est l'exclusion de toute autre chose qu'elle-même puisque
 « lorsqu'elle est appréhendée, les opérations intellectuelles concernant
 « toutes les autres choses appartenant à un même genre de plus
 « haute extension, cessent. En effet, c'est par l'appréhension de la
 « différence que cesse l'indifférenciation.

« Et dans le jugement « ceci est différent de cela », par là même que
 « l'indication d'un terme corrélatif est pour l'autre terme une mise en
 « relation (en dépendance), cette relation au corrélatif fait qu'un ju-
 « gement est conçu disant : ceci est différent » ¹.

Le mécanisme est donc bien clair qui nous fait descendre des genres les plus élevés aux espèces infimes par différenciation (*bheda*), par contraction ontologique et spécification (*viśeṣa*). Reste à opérer le passage de l'ordre générique (*jāli*) à l'ordre individuel (*vyakti*). Pour les choses inanimées (*acit*) il semble qu'on puisse admettre — bien que sans preuve très péremptoire — comme principe ontologique et logique d'individuation la spatialité en tant que lieu des noms et formes. Pour les êtres spirituels (*cit*) la question est plus délicate. D'une part, nous le verrons mieux au chapitre prochain, Rāmānoudja affirme avec une énergie et une insistance inlassables, l'absolue *égalité* ontologique de tous les esprits transmigrants ou délivrés (lesquels sont en nombre indéfini). Toutes les différences qui paraissent les affecter et les colloquent en des conditions divines, humaines, animales ou infernales, leur restent strictement extrinsèques, elles sont le fruit, récompense ou châtiment, de leurs actes, de leur *karman*, s'attachent à elles par la toute-puissance du Seigneur, juste juge et gouverneur de l'univers : elles n'entrent à aucun degré et à aucun titre dans la constitution propre de l'âme. Rāmānoudja sur ce point pense comme Platon. Mais,

1. Ç. Bh. I. 1. 1 : *jāti-grāhenauva bhinnā itī vyavahārasambhāvāt padārthān-
 tarādāraśanādarthāntaravādmāpyabhyupagatatvācca gotvādīreva bhedaḥ | nanu ca
 jātyādvīreva bhedas̄cet tasmin gṛhīte tadvyavahārāt bhedavyavahāro 'pi syāt | satyam
 bhedaśca vyavahriyata eva gotvādīvyavahārāt | gotvādīreva hi saḥaletarasya vyāvṛtīḥ
 gotvādau gṛhīte saḥaletarasajātīyabuddhivyavahārayornivṛtīḥ | bhedagrāhanenauva
 hyabhedanivṛtīḥ | ayamasmāḍ bhinnā itī tu vyavahāre pratiyogimrdeśasya
 tadapekṣatvātpṛatīyogyapekṣayā bhinnā itī vyavahāra ityuktam |*

d'autre part, il ne prend guère soin de nous expliquer d'où procède leur individualité au sein du genre esprit (*cit*), et se contente d'une simple référence à l'infinie puissance créatrice de Dieu.

Toutes ces analogies et ressemblances avec telle ou telle conception occidentale, ne doivent pas nous faire oublier le contexte purement indien dans lequel elles s'insèrent et qui les éclaire de leur lumière natale. La théorie râmânoudjienne des essences et de la spécification s'appuie à une doctrine de la causalité sans équivalent dans notre tradition philosophique : c'est le *satkāryavāda* (existence de l'effet dans la cause) ou *pariṇāmavāda* (transformation réelle de la cause en son effet), dont les critiques de Ćankara nous ont déjà permis d'exposer les traits essentiels.

Contre les partisans de l'*asatkāryavāda*, les VaiṣĒchikas, qui multiplient les difficultés, Râmânoudja fait d'abord appel à l'Écriture afin d'établir que le monde, *composé d'êtres animés et inanimés, n'est pas autre que Brahman*¹, et la Tchândogya Oupanichad (VI. I. 8), lui fournit un bon nombre de textes favorables. Puis il examine leurs objections. Prenons en considération, lui dit l'adversaire, un effet quelconque, par exemple une cruche d'argile : l'effet ce n'est pas la cruche en tant qu'argile mais bien plutôt l'argile en tant que cruche, c'est-à-dire un vase de forme déterminée, et la cause² c'est l'argile à l'état de motte, par exemple. Quand on brise la cruche, elle cesse d'exister ; l'effet aussi cesse d'exister et ne saurait être « en sa cause » puisque briser la cruche ce n'est pas restituer la motte d'argile. — Non, répond Râmânoudja, la cause substantielle ou, si l'on préfère, la substance causale n'est pas l'argile en tant que motte, c'est l'argile tout court, et l'effet n'est pas seulement l'argile en tant que cruche mais aussi la cruche en tant qu'argile. Sans doute n'est-il pas interdit de dire, en forçant un peu le langage, que la motte d'argile est cause matérielle de la cruche d'argile. Mais l'accent doit porter sur l'argile de la motte. Et la meilleure preuve en est que si l'on ne se tient pas au jeu des transformations superficielles de l'être, mais que l'on creuse jusqu'aux fondements ultimes du devenir cosmique, la condition causale de Brahman (*kāraṇāvasthā*) ou condition subtile (*sūkṣma-*) c'est l'état dans lequel tous les effets possibles sont résorbés en sa pure virtualité causale, tandis que la condition effectuée de Brahman (*kāryāvasthā*), c'est l'état où les effets se manifestent, dans l'ordre spirituel comme éveil des âmes, dans l'ordre matériel comme développement des noms-et-formes. La causalité substantielle est ici saisie dans sa mystérieuse profondeur, au point où elle rejoint l'immuable permanence et

1. Ć Bh, II, 1 15 *etām hi vākyāni cidacśātmaksya jagataḥ parasmād brahmaṇo nanyatvam upapādayanti* |

2. C'est-à-dire la cause matérielle, seule en considération pour le moment.

l'infinie fécondité du suprême Brahman. Lors donc que l'on parle de production, de destruction, d'existence ou de non-existence d'un effet, on ne désigne en réalité que des états divers d'une seule et même substance causale qui perdure sous ces états, perdure éternellement s'il s'agit de la substance absolue, pour un temps plus ou moins long s'il s'agit de substances dérivées et relatives.

— En ce cas, répond l'objectant, nous devons vous renvoyer à la thèse çankarienne de l'irréalité de l'effet. Comment peut-on parler sérieusement à la fois d'une réalité de l'effet, entendu comme vous l'entendez c'est-à-dire comme inséparable de sa cause, et de sa production, puisque la substance causale ne saurait être produite ? — Fausse difficulté encore. Une même substance peut revêtir successivement différents états, ce qui est détruit c'est la substance en tant que revêtue de telle condition, ce qui est produit c'est la substance en tant que revêtue de telle autre condition. Mais l'accent doit évidemment tomber cette fois sur l'état et non sur la substance, sans vouloir pour autant le séparer absolument d'elle, car sans elle il ne serait pas.

— Admettons qu'il ne faille pas aller jusqu'à la séparation absolue : il faut cependant faire une distinction. Cette distinction suffit à nous donner le droit de dire qu'admettant la production pure et simple, *ex nihilo*, de l'effet, vous en venez malgré vous, et comme honteusement, à notre théorie de l'*asatkāryavāda*, de l'inexistence de l'effet en sa cause.

— En aucune façon. Mais d'abord, vous-même, si vous entendez que la *production* de l'effet, prise comme production, n'est pas produite, tombez dans ma doctrine de la réalité de l'effet en sa cause, puisque l'effet « production » n'est pas produit. Et si vous tenez qu'elle est produite, alors c'est le regrès à l'infini. D'autre part, vous n'avez pas le droit de prétendre qu'une distinction équivaille ici à une séparation. Car les divers états d'une substance ne sauraient être conçus sans aucune référence à celle-ci, ni agir hors sa présence. Et, par conséquent, production, destruction portent bien sur la substance mais *précisément* en tant qu'elle est actuellement revêtue de tel ou tel état. La distinction, dont il n'est pas question d'atténuer la réalité, suffit à empêcher la pure contradiction de s'installer au cœur des choses. Elle nous dispense d'aller au pluralisme sans contre-partie des Vaiçéchikas.

Restent, cependant, bien des manières d'entendre la non-différence de la cause et de l'effet.

Sur la position çankarienne, Râmânoudja s'est suffisamment expliqué. D'un mot il résume ses griefs : le Réel et l'Irréel ne peuvent être non-différents, car s'ils étaient tels il s'ensuivrait soit l'irréalité de Brahman, soit la réalité du monde ¹.

Voici maintenant la solution de Bhâskara : cause et effet sont réels ; la différence entre Brahman et les âmes est due à des conditions limitantes adventices (*upādhi*) qui sont aussi réelles. Mais la non-différence entre Brahman et les âmes est essentielle. Pour les êtres inanimés au contraire différence et non-différence par rapport à Brahman sont également essentielles¹. — On ne voit pas comment, dans cette hypothèse, Brahman lui-même échappe à la division, au devenir, au mal. Les conditions limitantes si extrinsèques soient-elles ne peuvent, étant réelles, que morceler la substance absolue, et pareillement l'émanation du monde matériel. C'est la vieille thèse panthéiste, qui est aussi celle des Djainas, et nous l'avons déjà réfutée.² — Dira-t-on que seul le pouvoir (*śakti*) de Brahman subit ce changement ; l'objection n'est point davantage parée puisque le pouvoir de Brahman n'est pas autre que lui.

Yâdavaaprakâça sera-t-il plus heureux ?³ D'après lui Brahman, la cause universelle, se définit comme l'être pur en qui toute distinction actuelle est abolie, mais qui recèle d'infinies virtualités. Dans les périodes de repos cosmique la substance causale demeure dans un état de spiritualité translumineuse mais indifférenciée, comparable à l'âme plongée dans un sommeil profond et sans rêve. Dans les périodes de manifestation du monde, une différenciation tripartite s'opère où l'expansion ontologique se double d'exigences morales : au sommet le Seigneur de la création, son Maître et son Juge, puis les âmes, sujets d'activité morale et capables de jouissance des fruits de leurs actes antérieurs, enfin les purs objets de jouissance, instruments des rémunérations divines et par eux-mêmes rigoureusement inanimés. Et cette différenciation de la totalité de l'être est comparable à celle qui d'une masse d'argile fait un certain nombre de plats, de cruches, etc... Unité profonde et perdurable de l'être substantiel qui demeure immanent à toutes ces transformations ; diversité des états et des attributs qui atteste la richesse à la fois naturelle et morale de cette substance.

En dernière analyse, cette théorie relève évidemment du même principe et donc de la même critique que la précédente. Mais étant plus purement immanentiste d'accent, elle risque d'avoir plus d'attraits. Plus d'attraits pour le peuple philosophique, non pour l'âme pieuse qui ne saurait admettre au cœur de Dieu même ces alternances d'impersonnalité et de personnalité (une personnalité d'ailleurs à peu près tout entière relative à l'ordre physico-moral du monde qu'elle doit

1. Ç. Bh., II. 1. 15.

2. Vide sup p. 87, 88.

3. Ç. Bh., II. 1, 15.

garder). La Personnalité divine est éternellement ¹ actuelle ² et ne peut être que telle : sinon c'en est fait de son infinie perfection si clairement attestée par les Ecritures.

Quant aux essences finies, leurs rapports à la substance absolue ne pourront être les mêmes selon qu'il s'agira des âmes ou des êtres inanimés. Les uns et les autres sont des effets (*kārya*) de la cause substantielle (*upādāna kāraṇa*), et par conséquent ne sont pas différents d'elle. Car « nous appelons *effet* ceci qu'une substance passe à un autre état. Et cela se produit aussi dans le cas de l'âme, mais il y a cette différence que « le changement de condition » n'est pas de même espèce « s'il s'agit de l'éther et autres choses inanimées ou s'il s'agit de l'âme. « Le changement pour l'âme consiste en contraction ou épanouissement « de la connaissance, mais pour l'éther en changement de forme propre. « Et c'est la *production*, laquelle consiste précisément en changement de « forme propre, qui est niée à propos de l'âme [et non pas qu'elle soit « un effet]...

« Ainsi Brahman a pour modes... les êtres doués de sensibilité et ceux « qui en sont dépourvus... Tantôt les êtres sensibles et insensibles passent et se tiennent dans une condition ultra-subtile qui les rend incapables de désignation distincte par rapport à Brahman lui-même : « c'est l'état causal de Brahman. Et tantôt... ces mêmes êtres passent « dans leur condition concrète de noms-et-formes distincts : c'est l'état « effectué [du Brahman]. Or, au moment où [la substance] qui était en « état causal arrive à l'état effectué, tout l'ordre des êtres insensibles qui « dans l'état causal était dépourvu de toute différenciation par désignation verbale ou autrement, se transforme par changement de forme « propre, afin de devenir objet de jouissance en tant que susceptible « de désignation verbale etc... ; et l'ordre des êtres sensibles, pour que « ceux-ci deviennent capables de jouir des fruits respectifs de leurs

1. Ç. Bh., II 1 15 : *na ca tasya jñānānandādīyanantakalyāṇagunayogaḥ kādācīka it vaktum śakvate | teṣāṃ svābhāvīkatvena sadāśanatkāt* 7

« Et il n'est pas possible de dire que le Seigneur n'a qu'une connexion occasionnelle avec ses qualités excellentes — connaissance, béatitude etc .. ; car « étant essentielles, ces dernières sont éternelles ».

2. id., *parāśya śaktirvividharva śrūyate svābhāvīkī jñānabalakriyācā, yaḥ sarvaṇṇaḥ sarvaśaktiḥ sarvaśaktiḥ jñānānandādīśaktiyoga evāśya svābhāvīka it mā vocaḥ | śaktiḥ svābhāvīkī jñānabalakriyācā svābhāvīkī prthagnirdeśāllakṣaṇāprasāṅgācca*

« Son pouvoir suprême est révélé comme multiple et divers, comme essentiel, et « de même sa connaissance, sa force, son action. « — » Celui qui connaît tout, qui sait « tout... « Ces textes et d'autres ne doivent pas vous autoriser à affirmer que seule « la connexion avec la capacité (*śakti*) de la connaissance, de la béatitude etc.. « Lui est essentielle ; car [dans le premier texte] le mot essentiel dénote séparément la capacité, la connaissance, la force, l'action etc .. ce qui obligerait à « recourir à la signification indirecte. »

« actes, se modifie sous forme d'un épanouissement de connaissance
« conforme à ces mêmes actes »¹.

La solidarité étroite des notions d'essence et de causalité que nous avons déjà plusieurs fois soulignée comme étant de première importance pour la philosophie brâhmanique, apparaît dans ce texte en pleine lumière. Il ne rend pas moins témoignage du dynamisme et de la structure propres de l'ontologie râmânoudjienne avec sa double polarité : pôle réducteur du sujet, de la substance, pôle de la différenciation par générosité dans l'actualité de l'essence. Au niveau de la personnalité souveraine les deux forces s'exercent à l'infini dans un équilibre éternellement parfait. Au plan des esprits finis, des âmes, l'essence est éternellement actuelle : le devenir, la potentialité, le non-être n'ont de prise que sur la manifestation de leur attribut essentiel, la connaissance, laquelle peut comporter tous les états possibles entre la pure virtualité et la pure actualité. Les créatures insensibles enfin, étant plus éloignées encore de la perfection divine, sont mordues jusqu'à l'essence même par les alternatives cosmiques. Non seulement leurs attributs mais aussi leur essence peuvent se résorber dans une pure virtualité qui, comme telle, leur constitue une essence nouvelle, une essence collective, celle de leur indifférenciation. L'on voit ici combien nous sommes loin de Çankara malgré les traits communs. D'une part l'indifférenciation, si profonde qu'elle soit, n'est pas une indifférenciation pure, mais une différenciation purement virtuelle : ce que Çankara reléguait en Mâyâ, savoir les virtualités séminales des êtres divers, Râmânoudja l'admet dans la structure même de la substance absolue. D'autre part selon le docteur de la non-dualité, l'être purement indifférencié peut bien être dit avoir une essence si l'on entend signifier par là que son indétermination est de plénitude et d'harmonie, nullement de pauvreté et de désordre. Mais cette essence absolue ne s'oppose pas, n'est pas « alternative » aux essences finies et relatives : au contraire celles-ci ne sont que des expressions partielles de celle-là. Pour Râmânoudja, au contraire, l'état d'indifférenciation de la substance constitue une essence opposée à celle de son état différencié. Entendons-le bien cependant :

1. Ç. Bh., II, III, 18, *kāryatvaṃ hi nāmaḥkasya dravyasyāvasthāntarāpatih | tatjīvasyāpyastyeva | iyāṃstu viśeṣaḥ | vryadāderacetanasya yādṛṣo 'nyathābhāvo na tādṛṣo jīvasya | jñānasāṃhokavikāśalakṣaṇo jīvasyānyathābhāvaḥ | vryadādestu svarūpānyathābhāvalakṣaṇaḥ | seyaṃ svarūpānyathābhāvalakṣaṇotpatirjīve pratīdhyate ..*

...cidacid vastu... *prahāraṃ brahma | kadācitsvasmādvibhaktavyapadeśa-narhātsūkṣmadāśāpannacidacidvastu... tisthāt | tatkāraṇāvastham brahma | kadācicca vibhaktanāmarūpasthūlacidacidvastu... | tacca kāryāvastham | tatra kāraṇāvasthasya kāryāvasthāpattāvacidamśasya kāraṇāvasthāyām śabdādīvivikāśasya bhogyaivāya śabdādīmatayā svarūpānyathābhāvarūpavikāro bhavati | cidamśasya ca karmaphalaviśeṣabhokīrtvāya tadānurūpaññānavikāsarūpavikāro bhavati |*

ce n'est pas la substance absolue qui change d'essence, comme le veulent plus ou moins les panthéistes critiqués plus haut. Elle ne fait que changer d'état, et nous verrons bientôt comment cela même peut être sans que son caractère absolu en soit lésé. Ce sont ses « modes » inférieurs qui, changeant d'état, changent d'essence. Simple figure de style dira-t-on : ces modes, ces êtres inanimés ne peuvent pas, même si on les prend collectivement, être dits changer d'essence puisqu'ils n'existent plus actuellement. L'objection fausse les perspectives de la l'ontologie védāntine : ce n'est pas l'existence qui tient l'essence, mais la substance qui la soutient, et celle-ci est éternellement actuelle, et fonde éternellement ses modes qu'ils soient à l'état actuel ou à l'état virtuel. Dire que le passage des essences inférieures à l'état virtuel constitue par lui-même une autre essence, c'est dire tout ensemble combien faible est la participation à l'être de ces modes infimes de l'être, combien fragile leur autonomie, et que l'autonomie et la différenciation des essences est un bien positif, une participation authentique à l'absolu, que le point de vue de l'essence le cède à peine en dignité à celui de la substance, puisque la résorption même des essences doit être qualifiée positivement comme essence.

L'ordre de l'existence (*sat*)¹ correspond, lui, à l'actualité de la substance et de l'essence. La grande erreur de Çankara est ici de confondre l'être en tant qu'il signifie le contenu positif de la substance et de l'essence (*bhāva*) et qui comme tel est toujours différencié — ne fût-ce que par opposition à la différenciation même — jamais « pur », jamais distinct de ses diversifications, et l'être en tant qu'ultime actualité existentielle (*sat*), lequel est toujours attribut et donc distinct, quoique non séparé de ce qu'il qualifie, et susceptible d'être envisagé dans une certaine mesure à l'état pur (*sanmātra*).

Le *bhāva* s'épuise totalement en ses variétés simultanées ou successives ; il ne les transcende en aucune façon. Est-ce un genre suprême ? Non, si par genre on entend un substrat ontologique transcendant à ses différenciations spécifiques, ainsi que le fait Çankara. Peut-être d'un point de vue plus strictement logique : il ne signifie plus alors que le résidu ultime de l'abstraction progressive qui des individus ou des espèces les plus particulières remonte d'espèces en genres, puis aux catégories pour aboutir à l'être, que l'on pourra dire pur si l'on veut mais de manière strictement abstraite et non réelle.

Le *sat* au contraire est un vrai prédicat ² déterminé et déterminant :

1. Se référer à la grande doctrine çankarienne de l'existence pure, de l'être pur — *sanmātra*.

2. Ce qui fait dire à Rāmānoudja qu'il est une partie, un élément constituant de la personnalité du Seigneur — *īśvarasyāṃśa* — Ç. Bh., II. 1. 15.

« L'existence pure (*san-mātra*) étant perçue comme attribut des « choses ainsi qu'il appert des jugements (les plus communs) — la « cruche existe, l'étoffe existe [est existante] — elle ne saurait être sub-
« tance ni cause »¹. Partant de ce même jugement d'existence Çankara arrivait à montrer que malgré sa fonction logique de prédicat l'existence pure est indétermination pure, et par conséquent résorbe en elle-même tout le positif de la substantialité et de la spécification non sans les transcender. Râmânoudja refuse d'admettre cette transmutation et l'on sait qu'il a peu d'amitié pour ce qui n'est pas différencié. Loin d'être absolument ineffable, comme le voudrait le partisan de la stricte non-dualité, le prédicat *existence* comporte une définition précise : « L'essence du *sat* (*sat-tva*) c'est la capacité [prochaine] d'exercer « une certaine activité, tandis que le non-sat (*asattva*) de ce qui est « susceptible d'exercer cette activité, c'est sa capacité d'exercer une « activité opposée »². En sa teneur littérale cette définition n'est valable que pour la substance causale universelle et durant la période cosmique où elle n'est jamais nue, pour ainsi dire, mais toujours revêtue de quelque condition dynamique, quoique de manière changeante. Dans l'état d'involution totale et de parfait repos, cette même cause universelle pourra être dite exister eu égard aux virtualités infinies d'action dont elle est riche, ou ne pas exister si on la considère par rapport à toutes ces activités et qualifications qu'elle ne peut produire actuellement. Et c'est ainsi que les Oupanichads déclarent tantôt que l'être était au commencement, et tantôt que le non-être est à l'origine des choses. Mais il va sans dire que cette dernière façon d'aborder le problème est plus relative, plus psychologique, moins foncière et métaphysique que la première.

La substance causale est-elle seule à être douée d'existence ? Râmânoudja ne tranche pas explicitement la difficulté. Il semble qu'on puisse cependant arriver à se faire une opinion probable sur sa position. « Si « l'on admettait, dit-il³, que seule la substance existe, il s'ensuivrait « nécessairement que l'action etc... n'existe pas. Et si l'on disait que « l'existence des actions etc. dépend de leur rapport aux substances « à la façon dont les caractères spécifiques de l'herbe *kāśa* dépendent « du genre herbe, il deviendrait difficile de prouver que l'existence pure « est homogène en toutes choses ».

Il nous paraît que Râmânoudja n'entend pas au fond opposer ces

1 Ç. Bh., II. 1. 15 *na ca sanmātrasya ghaṭo 'sti paṭo 'stīti vastudharmatayāva-
gatasya dravyatvaṃ kāraṇatvaṃ copapadyate* |

2 Ç. Bh., II. 1. 15 *vjavahārayogyatā hi sattvaṃ virodhivyavahārayogyatā ca
tadvjavahārayogyasyāsattvaṃ...*

3 Ç. Bh., II. 1. 15 *dravyameva sadītvabhyupagame kriyādīnāmasattvapra-
saṅgaḥ | kriyādisu kāśakuśāvalambane 'pi sarvatvaṅkarūpā sattā durupapādā |*

deux hypothèses, mais les réunirait volontiers en une seule solution. Sans doute, ce qui l'intéresse immédiatement dans les lignes précitées est de montrer qu'en tout état de cause les partisans de la pure existence indifférenciée ont tort. Mais s'ils ont tort, c'est que l'être comme existence actuelle (*sat*) est essentiellement différencié tout comme l'être en tant que simple étoffe ontologique (*bhāva*), et cela parce qu'il en est sous un certain angle l'actualité ultime et le point de parfait accomplissement. Ainsi l'existence est-elle enracinée au cœur même de la substance. Mais la même loi de différenciation et de générosité qui pousse cette dernière à expliciter son essence en une pluralité d'attributs distincts, veut que cet acte ultime en raison même de sa perfection active se différencie à son tour et soit *attribut*. Ce n'est pas cependant un attribut comme les autres : à la question de Kant : l'existence est-elle un attribut essentiel ? Rāmānoudja répondrait probablement : non, en ce sens qu'elle n'ajoute rien à l'essence dans l'ordre qualitatif de la spécification. Mais il n'admettrait sans doute pas d'en faire un prédicat purement « synthétique *a posteriori* », un prédicat étranger à l'essence : au contraire l'existence marque pour lui l'actualisation de la substance à travers l'essence elle-même. Il s'ensuit que les autres attributs, qualités et actions, existent mais par et dans la substance plutôt que d'une existence qui leur serait propre. Tandis que l'être comme étoffe ontologique spécifiée leur est communiqué directement et en propre, encore que d'une manière dépendante, il semble que l'existence leur soit communiquée indirectement par l'attribut d'existence qui surélève d'abord en lui-même toute l'énergie actualisante de la substance puis la répand sans la diviser sur l'ensemble des autres prédicats, les renouant ainsi sous un mode nouveau dans l'unité substantielle dont il est l'actif vicair¹.

Ainsi, et parce que toute chose, si éphémère soit-elle, est en définitive émanée de la substance absolue et participe à son existence même, qui est indéfectible, on peut parler de destruction en un sens relatif, c'est-à-dire de résorption des êtres et des existences contingents et passagers en leur substrat, on ne peut parler de destruction absolue. Par

1. Il semble légitime de dire que les essences substantielles créées sont elles aussi capables d'une existence propre bien que dérivée et relative comme leur substantialité même. Et la résorption de la substance relative, qui correspond ainsi qu'on l'a vu à un changement essentiel, s'accompagne bien entendu d'une résorption de l'existence correspondante.

Pour la notion même de substance relative, elle se décompose 1° en l'idée de substantialité : toute substance n'est telle que parce qu'elle communique immédiatement avec la substance absolue — tandis que les attributs ne se peuvent fonder en celle-ci que moyennant la médiation de celle-là ; et 2° en une limitation dessinée par l'essence propre à cette substance.

quoi est condamnée la thèse bouddhiste de l'instantanéité des éléments ontologiques (*dharmakṣaṇikatva*) aussi bien que la thèse vaiṣeṣhika de la non-existence de l'effet en sa cause (*asatkāryavāda*). « La destruction absolue (= sans prolongement virtuel) de ce qui est ¹ ne peut être valablement démontrée. »

Mais une grave difficulté demeure. Nous avons décrit l'essence personnelle de Dieu et tout l'ordre des essences créées comme communiquant en réalité ultime dans une même substance absolue. N'est-ce pas là rétablir au profit de la substance un primat de l'impersonnel et aussi de l'indifférencié que nous avons refusé à l'être comme tel ? N'est-ce pas faire de Dieu une *partie* de l'organisme universel, une émanation primordiale peut-être et éternellement actuelle, mais dérivée de la source anonyme de l'absolu, et dépendante ?

La question ne s'éclaircira pleinement que dans les chapitres suivants où la question de la personnalité divine doit être abordée de manière plus directe. Mais il convient d'esquisser dès maintenant et par anticipation la réponse de Rāmānoudja.

Nous l'avons vu chercher dans la logique et le langage, dans la coordination structurale du jugement et de la proposition (*sāmānādhikāraṇya*) un exemple privilégié et particulièrement éclairant de la loi *organici*ste qui régit en profondeur les choses. Mais c'est là encore un exemple trop recherché, si l'on peut dire, et trop abstrait. Il nous faut découvrir une analogie encore plus riche et plus accessible à la fois, un *dṛṣṭānta*, une image typique saturante pour notre sensibilité et notre imagination et prégnante de valeur ontologique : même si l'Écriture ne nous invitait à le faire, c'est évidemment du côté de notre propre organisation physiologique, de notre corps (*śarīra*) que nous aurions à la chercher ².

¹ Ç. Bh., II. 12 22 * *sato nranvaya vināśa...*

² Ç. Bh., II. III. 18 *sarvāvasthayaścidacitostam prati śarīratvam tasya cātmatvam... sarvadācīdācīdvastuśarīratayā tatprakāraṁ brahma...*

« A l'égard du Brahman les êtres sensibles et insensibles en tous leurs états « sont un corps, et il est leur âme [leur Soi]... En raison de ce qu'il est éternellement incorporé dans les êtres sensibles et insensibles, Brahman les a pour « modes... »

Dans son Commentaire sur Bhagavad-Gītā VII, 7, Ramanoudja rassemble en une seule ces deux analogies complémentaires : *ataḥ sarvasya paramapuruṣa-śarīraivenātmabhūtaparamapuruṣaprakāratvāt sarvaparakārah paramapuruṣa evāvasthita itī sarvairiḥ śabdais tasyavābhādhānamiti tattatsāmānādhikāraṇyenāha raso 'hamiti caturbhrh...*

« Ainsi, à raison de ce que tous les êtres sont de la même nature ^{a)} que la Per-

a) *prakāra*, et immédiatement après *prakāra* = mode En raison du monisme foncier de la doctrine védantique le terme produit par la nature naturante (*prakāra* est un mot frère de celui de *prakṛti*) ne peut être pour Rāmānoudja étranger à la nature de sa source, sans préjudice des distinctions d'essences non moins nettement affirmées.

L'importance de cette nouvelle perspective, la possibilité qu'elle lui offre de reprendre en profondeur la vieille thèse du *sādhāryavāda* et de lui infuser une vie nouvelle, Rāmānoudja en a pleine conscience : les pénétrantes réflexions que lui suggère un texte du Vichnou Pourāna (I.I.), au premier regard semblable à beaucoup d'autres, vont nous l'attester clairement : « Maîtréya, souhaitant que le vénérable Parāṣa-
 « ra — lui-même instruit dans la connaissance de la vérité absolue sur
 « la Dêité suprême par l'enseignement éminent et la faveur de Pou-
 « lastya et de Vasichtha — vint fortifier sa propre intelligence du
 « sens des textes védiques, lui demanda : » Me voici désirant entendre
 » de toi qui as la connaissance de la Loi sacrée, comment le monde est
 » né et comment, ô toi dont la fortune est grande, il naîtra de nou-
 « veau ; et quel est le *-maya* du monde, ô Brāhmane, et d'où [procèdent]
 » les êtres doués de mouvement et ceux qui en sont privés, comment
 » et où ils furent résorbés, et où ils seront résorbés... « ... etc... »

« Ce qui est ici demandé, ce sont : la note caractéristique de la forme
 « propre du Brahman, les modalités que revêt la diversité des manifes-
 « tations de sa puissance, et les fruits spécifiques découlant par essence
 « des actes de propitiation qui lui sont dédiés. Parmi les questions
 « concernant la note caractéristique de la forme propre du Brahman,
 « celle-ci : » D'où procèdent les êtres doués de mouvement et ceux qui
 » en sont privés ? « est une demande se rapportant à la cause efficiente
 « et à la cause matérielle universelles ; et par suite la question : » Quel
 » est le *-maya* du monde ? « s'enquiert [nécessairement d'autre chose,
 « savoir] du Soi, de l'âme [et non pas seulement de la matière] de cet uni-

« sonne suprême, laquelle est leur âme par cela même qu'ils constituent Son
 « corps, c'est la Personne Suprême seule qui est substantiellement en tous ses
 « modes. Et par conséquent c'est Elle que tous les noms, quels qu'ils soient,
 « désignent. voilà la raison pour laquelle le Bienheureux Krichna en parle
 « comme étant en référence fonctionnelle et coordination logique (*sāmānādhī-*
 « *karanyā*) aux êtres qu'Il énumère dans les quatre vers suivants (8-11) : Je
 « suis la saveur dans l'eau... etc... »

Dans le Commentaire au Brahma-Sôûtras II. III. 17, R. remarque au surplus — et cela va contre la doctrine çankarienne de l'expression indirecte (*vide sup.* p. 93) — que la présence de Brahman en ses modes comme âme en son corps, confère aux noms des modes un pouvoir sémantique direct à l'égard de Brahman lui-même en même temps qu'à l'égard de leur objet créé. La raison en est que le pouvoir sémantique des mots dépend de l'être même de Brahman, ainsi que l'atteste l'Écriture quand elle nous décrit comment Il a développé les noms et formes. De même que les formes créées constituent le corps de Brahman tout en étant elles-mêmes, ainsi les noms des créatures tout en les désignant désignent celui qui les tient dans l'être, et qui fait que les noms dénomment. Quand nous disons : Je suis grand, grand est un mode de notre corps et pour- tant se réfère directement à notre *Je* substantiel et incorporel.

« vers objet de création, de [conservation dans l']existence, et de ré-
 « sorption. La réponse à cette dernière question est que : » le monde est
 » Lui [Vichnou]. « Or cette relation d'identité se réalise par l'omnipré-
 « sence [de Vichnou au monde] en tant que Soi et en qualité de Modé-
 « rateur immanent, mais non point par indifférenciation pure et simple
 « entre la réalité de l'agent omniprésent et celle du terme de son om-
 « niprésence, parce qu'à la question : » Quel est le *-maya* du monde ? «
 « il est répondu par une proposition en coordination fonctionnelle :
 » Et le monde est Lui. « [Ceci implique que] dans la question : » Quel est
 » le *-maya* du monde ? « l'expression *-maya* ne signifie pas la trans-
 « formation de la cause en effet ¹, car une question séparée serait en ce
 « cas inutile. Elle n'a pas non plus pour objet de circonscire le sens à
 « la pure valeur du mot auquel elle s'ajoute, comme lorsqu'on dit » Le
 » souffle seulement .. etc... «, parce que la réponse » Et le monde est
 » Lui « serait impossible : en ce cas en effet on répondrait : » Vichnou
 » seulement. « Par conséquent c'est l'abondance que signifie l'expres-
 « sion *-maya*, selon Pânini (V. 4. 21) : » *-maya* pour exprimer la pré-
 « pondérance de ce à quoi on l'affixe. « Et c'est en temps qu'il constitue
 « son corps que le monde entier est plein de l'abondance du Brahman.
 « Ainsi est-il établi avec certitude que la proposition en coordination
 « fonctionnelle » Et le monde est Lui «, qui répond à la question
 » Quel est le *-maya* du monde ? « exprime la relation qui règne entre le
 « monde et le Brahman selon qu'ils sont respectivement en condition
 « de corps et de Soi » ².

La théorie de la causalité doit chercher son achèvement et sa per-
 fection dans une doctrine de l'union de l'âme et du corps : on ne saurait

1. Telle est en effet la valeur la plus commune de l'affixe *-maya* (à ne pas confondre avec le mot *mâyā*, illusion)

2. Ç Bh., I 1 1 .. *pulastyavasusṭhavarapradānalabdhaparadevatāpārāmā-
 riḥya jñānavato bhagavataḥ parāśarītvāvagatavedārthopavṛmhaṇamicchān mai-
 treyaḥ paripraprascha | so 'ham icchāmi dharmayāna śrotuṃ tvatto yathā jagat
 babhūva bhūyaśca yathā mahābhāga bhavīṣyati | yanmayam ca jagadbrahman
 yataścāitaccarācamam | līnamāstīdyathā yatra layam esyati yatraca || ityadīnā |
 atra brahmasvarūpaviśeṣatadvibhūtibheda prakāratadārādhana svarūpapha-
 laviśeṣāṣa prstāḥ | brahmasvarūpaviśeṣaprasneṣu yataścāitaccarācamamiti nimit-
 topādānayoḥ prstāvūt yanmayamityanena sṛṣṭisṭhūtilayakarmabhūtam jagat-
 karmātmakamiti prstāḥ | tasya cottaram jagacca sa iti | idamca tīdātmyam
 antaryāmīrūpeṇātmatayāvvyāptikṛtam | na tu vyāpyavyāpakayor vastvairvākyakṛtam |
 yanmayamiti prāśnavyottaratvāj jagacca sa iti sāmānādhikaranyasya | yanmayam-
 iti mayaḥ na vikārārthakḥ prthak prāśnavyarthiyāt | nūpi prāṇamayādvat
 svārthikakḥ jagacca sa ityuttarānūpapatteḥ | tadāhi vṛṣṇurevetyuttaramabharṣyat |
 ataḥ prācuryārtha eva tat prakṛtavacane mayaditi mayaḥ | kṛtsnam ca jagattaccha-
 rīratayā tat pracurameva | tasmād yanmayamityasya pratvacanam jagacca sa iti
 sāmānādhikaranyam jagadbrahmaṇoḥ śarīrātmabhāvamibandhanamiti mścyate |*

l'affirmer plus nettement que Râmânoudja vient de le faire. Nous avons déjà vu Çankara prendre une direction voisine et nous montrer comment la notion de cause substantielle se dépasse en celle d'*âtman*, comment la dialectique interne de l'idée d'*âtman* conduit à l'absolu en lequel elle s'abîme les notions relatives d'intériorité et de causalité. Les concepts d'âme et d'*âtman* ne se recouvrent point parfaitement. Ils impliquent cependant l'un et l'autre une certaine solution au problème de la relation esprit et vie. Nous aurons à revenir ultérieurement et plus longuement sur ce problème. Mais force nous est de l'aborder dès maintenant dans la perspective qui nous occupe. L'ordre vital est généralement conçu par l'Inde — et Râmânoudja ne rompt pas avec la tradition — comme une synergie de fonctions psychiques, psycho-physiologiques et physiologiques, coordonnées et hiérarchisées. Fonctions supportées et servies par des organes dont la totalité constitue le corps ou plutôt les corps dont notre individualité se compose : « corps grossier » — *sthûla śarîra* — celui que la mort viendra dissoudre et qui est né de nos parents, « corps subtil » — *sûkṣma śarîra* — immanent au précédent en cette vie terrestre, mais qui à la mort le quittera pour ne se dissoudre, lui, qu'à l'heure du salut définitif, et qui depuis l'éternité accompagne l'âme en sa transmigration. Les fonctions (*vr̥tti*) sont les nœuds actifs et spécialisés des courants d'énergie — les *prāṇa* — qui circulent à travers toute cette organisation et la vivifient. Et ce même terme de *prāṇa* est tantôt pris en un sens restreint, celui d'énergie purement biologique, et tantôt s'étend jusqu'au dynamisme sensori-moteur et mental : par où il apparaît nettement que pour l'Inde il y a bien une différence de nature entre le biologique et le psychique, mais non une différence d'ordre.

Or si nous prenons la notion d'âme dans une signification non-cartésienne c'est-à-dire comme se situant au point d'insertion ontologique de l'esprit en la vie pour l'informer, nous devons constater que cette unité fonctionnelle qu'est un organisme vivant individualisé n'a quasiment pas besoin d'âme pour subsister dans l'existence : en un sens strictement ontologique et si l'univers physico-biologique n'avait aucune signification morale, on pourrait presque dire qu'il y a, selon le Védânta, une possibilité purement abstraite, et donc irréalisable de fait parce que sans raison d'être et sans finalité ultime, la possibilité d'un développement vital que ne viendrait informer aucun esprit¹.

1. Nous avons dû parler jusqu'ici d'une manière un peu obscure d'êtres animés ou inanimés, d'êtres sensibles ou insensibles, pour répondre aux expressions sanscrites *cit* ou *acit* et *aśāda* ou *śāda*. A la vérité, la plus fugitive lueur de sensibilité ne ressortit pas moins à l'esprit — *cit* — que la conscience intellectuelle la plus épanouie, et n'est que la réfraction de l'esprit dans le prisme corporel. Au contraire, tout ce qui n'est pas spiritualité pure est de son rigoureusement

Et pourtant, sous l'angle moral, tout le monde des corps n'est que pour la rétribution des mérites et des démérites acquis par des êtres responsables, c'est-à-dire participant à l'ordre spirituel ; et tant que dure pour ceux-ci la transmigration, ils ne cessent d'être liés chacun à un corps subtil et par celui-ci à une série infinie *a parte ante* de corps grossiers. Or ce lien, d'ordre moral en son principe, fournit à l'esprit fini l'occasion d'une présence ontologique et substantielle, en ce corps qui semble pourtant avoir tout le nécessaire pour se suffire à lui-même. Et c'est ainsi que l'esprit — *cit* — est *ātman* (le Soi du corps) et *jīva* (l'âme du vivant). Dans le système de Çankara le paradoxe se résout de manière toute simple : l'*ātman* unique se divise illusoirement en un nombre infini de *jīva*, selon que Mâyâ surimpose à sa pure unité ces conditions limitantes — *upādhi* — que sont les individualités organiques. En tant qu'âme individuelle, c'est-à-dire illusoirement, *ātman* épouse par une immanence qui se prend pour un contact et pour une étreinte, le tout de l'individualité vivante, jusqu'à l'infiniment petit de sa structure, jusqu'au sursaut instantané de la moindre pulsation vitale ou de la plus évanescence conscience empirique. Mais cette illusion d'immanence « animante » se fonde sur l'immanence non moins exhaustive, bien que dépassant toute individualité et l'illimitation même de l'univers, par laquelle l'*ātman* pur, substance véritable et indivise, être absolu, soutient, sans contact et impollué toute cette apparence d'être et de vie. Quant à Râmânoudja, il semblerait, puisqu'il admet la réalité des esprits finis et leur distinction réelle à l'égard de la Personne suprême, il semblerait que la tentation même de couper les ponts entre l'esprit et la vie lui fût interdite en même temps que le recours à Mâyâ comme principe d'explication ; il le semblerait d'autant plus que la notion de corps, d'organisme biologique, est appelée à jouer dans sa doctrine un rôle de tout premier plan. Or, par un retournement inattendu mais au fond très logique, c'est l'attitude de Çankara qu'il reprend, en opérant, bien entendu, les adaptations nécessaires. Les personnes finies sont des esprits, des substances spirituelles, dépendantes sans doute de la Personne suprême et émanées de sa substance, mais éternelles en raison de leur très haute dignité métaphysique. Tant que dure la transmigration elles sont nommées *jīva*, « vivant », et l'on serait tenté de traduire « âme », à tort cependant si l'on entend par âme un esprit qui soit principe de vie et de substantialité dans un corps, car le

privé d'intelligence et de sensibilité — *jaḍa*. Aussi clairement que chez Descartes la pensée s'oppose à l'étendue, la philosophie brâhmanique distingue le *cit* ou *ajāḍa* de l'*acit* ou *jaḍa*. Mais les régions les plus hautes du *jaḍa*, c'est-à-dire la zone du *sattva*, est capable de symboliser avec l'esprit, de le refléter de manière plus ou moins pure. Et c'est cette réflexion de l'esprit dans le miroir du *sattva* qui constitue le domaine psychologique dont le siège propre est le corps subtil.

corps est donné au *jīva* quasiment substantiel et immédiatement capable de vie. Mais, de par le lien moral qui le joint à ce corps, l'esprit lui devient immanent, d'une immanence qui le fait *ātman* et *jīva*. En tant qu'*ātman* il est à l'égard du corps un principe d'unité et d'actualité de surcroît, mais par simple présence et conjonction, non par information substantielle. Atomique — *anu* —, bien qu'en un sens non-spatial, il n'a pas assez d'ampleur métaphysique pour fonder substantiellement ce corps étranger à son essence pure. Il ne peut en l'assumant que garantir son unité synthétique, surélever sa qualité, mettre en branle ses capacités vitales, et surtout, par une illumination des fonctions organiques les plus élevées conférer à la vie une manière de participation à sa propre spiritualité, la couronner de sensibilité et d'intelligence, faire de ce qui en soi est *a-cit*, un reflet ou une promesse du *cit*, d'une physiologie un psychisme. En bref, l'*ātman* apparaît dans le corps comme un principe d'abondance et de dépassement ¹. Ce mode de présence de l'esprit au corps, bien qu'il ne se produise effectivement dans l'ordre de la transmigration, qu'en fonction de la convenance morale de tel corps à tel esprit, reste cependant proprement métaphysique et ne blesse en rien sa dignité. Nous verrons que les esprits libérés peuvent à leur gré assumer des corps non-karmiques, qui loin de les asservir ne seront que les instruments dociles de leur action sur la nature. Mais cette sorte de présence est aussi la condition prérequise à un second mode d'insertion de l'esprit en son corps, de nature intrinsèquement morale : en tant que *jīva*, la personne spirituelle transmutante est à la fois passive et active : en raison du *karman*, il y a entre les deux substances inégales mais ontologiquement indépendantes qui composent son individualité provisoire, une relation réelle, qui définit un « point de vue de l'union de l'âme et du corps ». C'est pour l'esprit un état violent où il est tributaire du corps et sujet aux passions. En langage indien, par l'union au corps il entre en fruition du plaisir et de la douleur ². Mais à ce point de vue même il ne peut être purement passif, cela répugne trop à sa nature essentielle : il agit, se détermine à de nouveaux actes méritoires ou déméritoires, mais avec le corps comme instrument, un instrument qui lui impose ses conditions propres de vision des choses et par conséquent d'action sur elles : cercle d'action et de passion qui enchaîne la liberté spirituelle sans pouvoir l'aliéner tout à fait.

Appliquons maintenant au macrocosme les principes que nous venons de dégager en analysant le microcosme humain. Nous savons que, fidèle à l'une des thèses majeures du Védānta, Rāmānoudja se refuse à abandonner le primat de la cause substantielle ³, mais que,

1. C'est le *prācurya* du texte cité ci-dessus p. 109.

2. *sukhaduḥkhaḥbhokṛtva*.

3. *upādāna*.

à la différence de Çankara, il cherche à l'équilibrer par une loi de différenciation chargée des fonctions de spécification et de détermination qui ressortissent pour la philosophie grecque à l'*εἶδος*, à la Forme. Il s'ensuit que la cause substantielle, tout en jouant le rôle de cause matérielle ne pourra jamais se comporter à l'égard de la forme comme une puissance purement passive telle qu'est la *πρώτη ὕλη* d'Aristote, mais que, si le fait du devenir et de la multiplicité introduisent nécessairement un aspect de passivité dans la cause matérielle, cet aspect ne saurait jamais prévaloir, restera toujours secondaire. L'action de surface, manifeste aux sens, qui aboutit à l'apparition d'un effet, n'a pour rôle que d'exciter les énergies dormantes de la cause matérielle dont seule la réaction profonde et secrète est véritablement *productrice*, par émanation active, du dit effet qui préexistait en elle à l'état virtuel. Et tandis que pour la philosophie grecque, au moins à l'âge classique, l'actualité est toujours du côté de la Forme et vient de la Forme, dans le Védānta elle se tient surtout du côté de la cause matérielle, pour Çankara même exclusivement de ce côté, puisqu'il résorbe toute différenciation de structure et toute tension ontologique d'ordre existentiel ou d'ordre dynamique, dans l'ineffable indifférenciation de la substance. La doctrine de Rāmānoudja est plus nuancée : certes, l'*upādāna* reste bien pour lui le principe simple et réducteur en même temps qu'éminemment actuel, mais non pas de telle sorte que toute communication de sa générosité ontologique ait à se faire à travers le voile de Mâyâ. Au contraire ses énergies unificatrices sont telles que dans l'ordre de la Personnalité suprême une communication différenciatrice s'accomplit qui déploie les attributs divins sans nulle déchirure de la plénitude actuelle des perfections incréées. Différenciation signifie si peu déchirure que l'explicitation des richesses infinies incluses dans l'indifférenciation virtuelle de l'*upādāna* universel commence précisément par l'expression distincte de sa *pure* actualité dans l'attribut d'existence¹ : comme si l'unité et l'actualité infrangibles de l'être voulaient s'affirmer explicitement telles avant de se donner à l'infinie variété des autres attributs.

Et puis il y a une autre communication ontologique qui va, elle, au devant du pur non-être pour en combler l'essentielle vacuité, et c'est ici que le devenir et la potentialité passive trouvent place. Mais dans cet ordre même, il n'y a point de déchirure de l'être pour autant que l'on a égard à la substance absolue prise comme telle ; au contraire, c'est elle seule qui fonde et retient dans l'unité cet être participé que le non-être provoque à se disperser indéfiniment. Comment, cependant, échapper au danger dont Çankara nous a menacés dès le commencement, à

1. *sanmātra*

l'invasion du non-être au plus intime de l'être absolu lui-même ? L'expérience commune nous montre que la puissance productrice inhérente à toutes les causes substantielles de notre monde, n'est jamais purement active, est toujours affectée de quelque passivité. Sommes-nous donc vraiment en droit de concevoir une puissance causale pure, ¹ sans passivité aucune ?

C'est ici que Râmânoudja fait intervenir la relation *śai īra-ātman*, que nous traduirons, pour faire court, relation « corps et âme », nous souvenant pourtant de l'inadéquation du mot âme en cet endroit. Le rapport de la substance à ses modes ² peut se transcrire très exactement rapport de l'*ātman* à son corps. Nous avons vu en effet que l'esprit est à l'organisme psycho-biologique en relation d'*ātman* lorsque, l'habitant sous un mode d'immanence, il garde vis à vis de lui assez de transcendance pour être à son endroit purement actif et actualisateur sans l'ombre d'une passivité. Poussons à l'absolu cette manière d'être présent en une chose, portons à l'infini la tension d'actualité qu'elle comporte, nous concevrons qu'à la limite la notion d'*ātman* puisse venir rejoindre celle d'*upādāna* sans perdre pour autant ses perfections propres. L'esprit fini n'est jamais *ātman* qu'en un sens second, d'une manière participée en raison même de sa finitude « atomique », et c'est bien pourquoi en ce cas corps et âme restent en présence comme deux substances relatives, hiérarchisées, mais complète chacune en elle-même. Si l'on élève à une ampleur et à une perfection illimitées le facteur *ātman*, si une capacité d'immanence exhaustive ³ lui est accordée par rapport à l'univers infini, actuel ou possible, il ira, sans rien aliéner de son intangibilité, de sa pureté, jusqu'à s'intégrer la substantialité même de son corps, qui ne lui devra plus seulement une excellence de surcroît, mais son être même en tant qu'effet de sa surabondance causale ⁴. Et de la sorte, il y a sous le devenir un fondement éternel, l'absurdité du changement sans substrat est écartée, en même temps qu'est affirmée la plénitude de ce substrat, impliquée en son éternité substantielle. Comme d'autre part la substance universelle contient les substances finies, et particulièrement celles de l'ordre le plus bas dont la manifestation ou la résorption équivalent pour elles à un « changement d'essence », ou, plus exactement, comme ces substances finies n'ont de substantialité permanente que par elle mais

1. C'est la notion si importante de *śakti*.

2. *prakāra* pour les modes finis de la substance universelle, de Brahman, *guṇa*, *siddhi* etc. pour les attributs infinis, les perfections de la Personne Suprême.

3. C'est le *vibhūti*, l'omniprésence, la coextensivité dominatrice, qui s'oppose à l'*anūva*, à l'atomicité.

4. Ce sont là deux degrés de participation à la prévalence et à l'abondance généreuse de l'*ātman*, ce *prācurya* dont Râmânoudja nous a parlé plus haut.

sous la perspective de leur propre essence, ce changement d'essence qui pourrait paraître ultime et sans substrat, a lui aussi son substrat qui est la substance absolue prise sous cette perspective.

Raisonnement de limite avons-nous dit : comment s'étonner alors que le vertige saisisse notre intelligence finie au moment même du passage à la limite ? La contradiction est vaincue, nous le savons, mais sans voir clairement comment elle est vaincue. Cet exemple est l'un des plus typiques pour montrer comment Râmânoudja entend ne pas violer le principe de contradiction en le dépassant.

DEUXIÈME PARTIE

L'ESPRIT

Tchit.

CHAPITRE I.

Çankara

Brahman n'est pas seulement « être » (*sat*), il est aussi et indivisément, dans une pure simplicité, « pensée » (*cit* ou *caitanya*) et « béatitude » (*ānanda*). La spiritualité de l'absolu çankarien s'affirme avec non moins de force et d'ampleur que sa densité ontologique.

Nous avons vu comment avec la notion du « Soi-même » (*ātman*), l'être selon Çankara s'intériorise et comment il atteint l'*en soi* de la substance. Mais tel ne peut être le terme de ce trajet métaphysique : l'*ātman* ne saurait trouver son actualisation ultime que dans le *pour soi* de la conscience spirituelle (*cit*). Et si, d'autre part, le juste point de l'ontologie se situe là où les exigences de l'indétermination plénière de l'être viennent rejoindre et confirmer celles de l'expérience religieuse et mystique, si la pure actualité de l'absolu est aussi repos souverain, quiétude du non-agir infiniment généreux (*śānti*), à plus forte raison la doctrine de l'esprit devra-t-elle se consommer dans la sainteté pacifique et transpersonnelle de l'absolu. Et tout comme le maître de la non-dualité avait su interroger les données de l'expérience commune de telle sorte que le divers et le devenir rendissent témoignage de leur propre caractère illusoire et de la nature absolue de l'être, de même lorsqu'il tourne son regard vers la conscience empirique, est-ce pour y saisir sous les conditionnements qui la voilent, la lumière spirituelle intérieure à elle-même et s'éclairant elle-même (*svayamprakāśa*) dans son affirmation pure et rigoureusement irrelative (*asambandhin*).

Mais voici qu'une grave difficulté préjudicielle nous arrête. Est-il

vraiment licite d'interpréter dans le sens d'une conscience parfaitement simple la pensée pure ¹ d'une philosophie éperdue d'identité ? La notion de conscience n'implique-t-elle pas une irrémédiable dualité en tant qu'elle comporte réflexion et retour sur un acte de connaissance directe ? C'est un fait que Çankara n'applique jamais à la pensée pure tel ou tel vocable qui par l'étymologie répondrait strictement au mot conscience, par exemple *saṃvid* ou *saṃvedana* ². Le terme *cit* (ou son dérivé *caitanya*) est par lui-même trop général pour justifier une traduction aussi précise. À considérer d'autre part la rigueur impitoyable avec laquelle Çankara exclut tout objet de l'intériorité de la pensée, au point d'affirmer que la notion même d'objet est étrangère à l'ordre de l'esprit, qu'elle appartient au domaine de la matière et de l'illusion, la conclusion semble s'imposer qu'avec toute possibilité d'objectivation du sujet pour lui-même disparaît celle de concevoir le *cit* comme une conscience. Plutôt qu'une « pensée de la pensée » la pensée pure du Védānta non-dualiste serait donc une pure actualité pensante, une lumière intellectuelle sans contenu pensé, un intellect agent absolument transcendant.

Il est bien vrai que d'un point de vue relatif, par rapport à l'univers et à la connaissance empirique, la pensée pure se comporte à la manière d'un intellect agent, principe d'actualité et d'illumination en tout acte de connaissance, mais échappant lui-même à toute appréhension objective et transcendant à la conscience. Il n'en reste pas moins, à notre sens, que l'intuition centrale de Çankara et son trait de génie est d'avoir saisi et fixé pour être l'essentiel de l'acte de connaissance ³ non point son rapport intentionnel à un objet, ni ceci que le sujet construise son objet ou le tire de sa propre richesse, mais ceci précisément que la connaissance est *transparence à soi-même, conscience indépendamment de toute référence à un objet ou à un sujet et donc sans repli ni dualité internes*. Et la garantie de cette interprétation réside pour nous en ce qu'elle nous apparaît comme parfaitement consonante aux exigences majeures du système telles que l'analyse de son ontologie nous les a révélées. D'autres philosophes ont souligné, et avec non moins de force, la présence virtuelle de la conscience au cœur de toute connaissance, si humble soit-elle, et comment celle-ci veut se surpasser en celle-là. D'autres ont montré que la connaissance absolue ne peut-être que conscience absolue et parfaitement simple par identification dans l'inviolable intériorité de l'acte pur et par immanence exhaustive et réciproque de tous les facteurs intégrants de la conscience créée et relative. Il appartient en pro-

1. *cinmātra* = rien-que-pensée, à comparer avec le *saṃmātra* = rien-qu'être, être pur.

2. De *saṃ* = cum et *veda* (= *oḍa*) = scire

3. *īhāna* = γνώσις

pre à Çankara de donner sa pensée pure comme une connaissance et une conscience absolument pleines, et de refuser tout ensemble que leur actualité pourtant ultime et sans ombre de potentialité, soit une actualité d'épanouissement, d'exultation dans sa perfection même. Cela lui paraîtrait encore impur, chargé de désir et de passion, inaccompli, menacé de « dualité ». De même qu'il arrête le mouvement d'approfondissement de l'essence au point où saturée de toute virtualité elle s'actualise pour elle-même dans une indétermination plénière, de même entend-il que l'esprit absolu se possède parfaitement lui-même, mais dans le renoncement et dans l'apaisement, à l'exclusion de toute tension, fût-elle de jeu et de surabondance, qui puisse rappeler la bi-polarité de la conscience humaine.

Comment, du reste, en serait-il autrement ? La pensée pure ne peut en aucune façon se laisser ramener à une forme vide ou à un acte pour lequel tout contenu serait adventice. Elle a un contenu nécessaire et identique à elle-même, car elle est la conscience de l'être comme l'être est l'être de la conscience, par stricte identité¹. La conscience est donc aussi pleine que l'être est plein, et l'être est la plénitude même, la plénitude infinie. Mais l'être, nous le savons, se détend et s'apaise dans la pure indétermination. La connaissance de l'être aussi bien que la connaissance en tant qu'être doit suivre la même loi, pratiquer la même vertu, quasi morale, de détachement dans la richesse.

1. B. S Bh., III. II. 21.

« Dans la présente question certains commentateurs envisagent deux chefs de discussion : le premier s'étend à savoir si Brahman est absolument simple [textuellement : uniforme] et s'il est hors l'atteinte de toute la multiplicité du monde, ou s'il est, comme le monde, doué de multiples formes. Le second est celui-ci : le rejet de la diversité cosmique accidentelle étant chose assurée, Brahman doit-il se définir comme être, ou pensée, ou les deux ? — A ceci, pour notre part, nous répondons : en toute hypothèse il est inutile d'entreprendre une seconde discussion. Si la peine que l'on prend ici est destinée à réfuter que le Suprême Brahman soit caractérisé par une multiplicité quelconque, la réfutation a déjà été faite dans la discussion précédente qui part de l'aphorisme 11 ; la seconde discussion, qui commence à l'aphorisme 15 serait alors rigoureusement inutile. Il est impossible, d'autre part, de soutenir que Brahman doive se définir comme être à l'exclusion de la pensée. Car il s'ensuivrait que certains textes révélés, par exemple : « Il n'est rien que connaissance » (B. A U., II. 4. 12) seraient rendus vains. Et puis comment un Brahman privé de pensée pourrait-il être désigné comme le Soi de l'âme individuelle pensante ? On ne peut non plus prétendre que Brahman doive être défini comme pensée à l'exclusion de l'être. Car il s'ensuivrait que d'autres textes révélés, par exemple : « Il faut le comprendre en jugeant qu'il est... » (K. U., II. 6. 13) seraient rendus vains. Et puis comment une pensée pourrait-elle être admise qui fût dépouillée d'être ? On ne peut non plus dire que Brahman doive être défini comme l'un et l'autre [pris comme attributs distincts]. Car il en résulterait une contradiction avec ce que l'on a admis précédemment. Si quel-

Si notre thèse est vraie, la notion de béatitude donnée par l'Écriture comme constitutive de l'essence de Brahman au même titre que l'être et que la pensée, doit être expliquée par les mêmes principes. La conscience transparente mais indifférenciée d'une plénitude ontologique infinie mais sans qualités doit être bienheureuse d'une béatitude positivement éprouvée et renoncée tout ensemble. Dans l'ordre de la conscience relative, la joie marque un équilibre harmonieux, une juste consonance entre l'abondance ontologique et la pureté spirituelle. Dans l'absolu où l'harmonie est donnée d'emblée par intériorité parfaite, il y a selon Çankara trop de générosité, trop d'être, pour que la joie, une joie positive, non pas une simple absence de douleur, ne s'y épanche point, trop de limpidité et de détachement pour que cette joie s'hypertrophie, se sépare et introduise dans l'unité sans fissure la mortelle dualité. Et comme de ces deux excès le dernier ne lui paraît pas moins immédiatement menaçant que le premier, il fixe le point d'actualité absolu de la béatitude à égale distance d'un état virtuel et d'un état « d'exultation » ¹.

« qu'un affirme, en effet, que Brahman est doué et de la pensée séparée de l'être et de l'être séparé de la pensée, cela même qui a été dénié dans la discussion antérieure, s'ensuivrait, savoir que Brahman est affecté de diversité. — Répliquera-t-on que la manière de voir incriminée est pourtant sans défaut parce qu'elle est proposée par les Écritures ? — Erreur d'interprétation car il est impossible que ce qui est un ait une nature multiple. — Dans le cas enfin où l'on dirait [et c'est pour Çankara la vérité stricte] que l'être même est pensée, la pensée même est être et qu'entre l'un et l'autre il n'y a aucune exclusion mutuelle, il n'y aurait non plus aucun fondement pour le doute [dont on veut faire l'objet d'une seconde discussion] · Brahman se définit-il comme être, ou comme pensée, ou comme l'un et l'autre ? »

atra kecidāve 'dhiharaṇe kalpayanti | prathamam tāvat — kim pratyastamitāśeṣaprapañcamekāhāraṇaṁ brahmota prapañcavadānekāhāropetamitr | dvitīyaṁ tu — sthite pratyastamitaprapañcatve kim sallaṅkṣaṇam brahmota bodhalakṣaṇamutobhayalakṣaṇamitr | atra vāyam vādāmaḥ — sarvathāpyānarthakyaṁmadhakarāṇāntarārambhasyeti | yadi tāvadānekalingatvaṁ paraśaḥ brahmano nirākartavyamityayaṁ prayāśastatpūrveṇarva na sthānato 'pūryanenādhiharaṇena nirākrāmityuttaramadhiharaṇaṁ prakāśavaccariādvārthameva bhavet | naca sallaṅkṣaṇameva brahma na bodhalakṣaṇamitr śakyam vaktum | virjñānaghana evetyādiśrutivaiyarthiḥyaprasaṅgāt | katham vā nirastacaitanyam brahma cetanasya jīvasyāmatvenopadiśyeta | nāpi bodhalakṣaṇameva brahma na sallaṅkṣaṇamitr śakyam vaktum astītyevopalabdhavya ityādiśrutivaiyarthiḥyaprasaṅgāt | katham vā nirastasattāho bodho 'bhyūpagaṁyeta | nāpyudhayalakṣaṇameva brahmeti śakyam vaktum | pūrvābhyūpagaṁmavirodhaprasaṅgāt | sattāvyaūrytēna ca bodhena bodhavyāūrytāy ca sattayopetaṁ brahma pratijñānāsya tādeva pūrvādhiharaṇapratīṣiddham saprapañcatvaṁ prasajyeta | śrutavādādoṣa it cet | na | ekasyānekaśvabhāvatvānūpapatteḥ | atha sattarva bodho bodha eva ca sattā nānayoḥ parasparavyāūrytīrasīti yadyucyeta tathāpi kim sallaṅkṣaṇam brahmota bodhalakṣaṇamutobhayalakṣaṇamityayaṁ vikalpo nirālambana eva syāt |

1. Nous nous séparons ici de Deussen selon qui la béatitude ne peut être attribuée au Brahman « sans qualités » que de façon toute négative, comme une ab-

Ainsi donc l'esprit contient l'être par immanence pure et ne saurait s'opposer réellement à lui, et réciproquement l'être est coextensif et immanent à l'esprit. Il n'en est pas moins vrai que la nécessité où nous sommes de revendiquer à la fois au delà des notions d'être et d'esprit et intérieurement à elles les droits de celle d'absolu, implique de la part des deux premières la possibilité d'une projection dédoublée. Bien entendu, il n'y a là qu'un effet d'optique, de l'optique spéciale au philosophe, c'est-à-dire à celui qui s'efforce de décrire l'absolu dans une langue empruntée au registre du fini et du relatif. Mais nous savons aussi qu'il n'est pas d'apparence qui ne soit fondée en réalité ultime comme apparence même, moyennant l'intervention de Mâyâ. S'il est illusoire de concevoir l'être comme distinct de la pensée et s'opposant à elle, il est fondé en vérité que la première ligne de clivage surimposée à l'absolu par une connaissance relative disjoigne l'être et l'esprit.

De ce que l'être et l'esprit exigent une identification radicale et complète en l'absolu, il suit que les lois de leurs communications respectives dans l'ordre du relatif accusent une essentielle symétrie. De ce que leur unité, si infrangible soit-elle, offre prise à une diversité de points de vue dont les premiers et les plus universels sont précisément ceux à partir desquels l'absolu est envisagé comme être ou comme pensée, suivra dans la création une manière propre à la pensée de manifester la générosité de l'absolu.

Du point de vue de l'être, Mâyâ est cette capacité ambiguë de recevoir l'abondance ontologique en la dispersant. Du point de vue de la pensée, il faut constater pareillement qu'elle n'est ni différente d'elle

sence de douleur, la béatitude positive ne convenant qu'au Brahman conditionné et « pourvu de qualités ». Cette interprétation permet à Deussen de considérer comme une interpolation le passage du Commentaire aux Brahma-Sôûtras où il est affirmé expressément que la béatitude convient au Brahman « sans qualités », non comme un attribut mais par identité pure (Cf. XV, pp. 30 et 150, et B. S. Bh., I. 1. 19 depuis les mots *idam tvîha vaktavyam*). Il est vrai que la construction du VI^e *adhikaraṇa* (B S[•] Bh., I. 1. 12-19) est d'une complication un peu forcée et que les choses iraient plus facilement, au simple point de vue de la lecture et de l'exégèse littérale, si la dernière portion du commentaire au Sôûtra 16 n'était en effet qu'une interpolation. Mais ces difficultés sont secondaires, nullement irréductibles, et l'hypothèse de l'interpolation en soulève à son tour de très graves. G. Thibaut (S. B. E., vol. XXXIV, p. XXXIII note 1) en a signalé deux. Ajoutons que le Commentaire à la Taittirîya Oupanichad donne en définitive la même doctrine que le Commentaire aux Brahma-Sôûtras dans sa teneur actuelle. Il faudrait donc, en bonne méthode, prouver par des arguments indépendants l'inauthenticité du passage de T. U. Bh., II parallèle à B. S. Bh., I. 1. 19.

Ce n'est pas seulement en tant qu'être, c'est aussi en tant que béatitude que le Suprême Brahman fonde l'univers, car « la béatitude du Brahman est le fondement, « le réceptacle et le nid commun et unique de tous les bonheurs créés » *pratiṣṭhā parāyaṇamekanīdaṃ laukikasyānandajātasya brahmānanda iti*.

ni identique à elle, c'est-à-dire que tantôt elle s'ouvre à son illumination, se perd en sa lumière, et tantôt lui fait obstacle, se dressant devant elle en *objet*.

Dès ce premier pas nous voici au nœud même où se joignent tous les problèmes de métaphysique et de psychologie de la connaissance que devra résoudre Çankara, et déjà s'annonce le sens de leur solution. A l'instant où se produit le choc — illusoire — de la lumière intellectuelle contre l'écran objectif, la solidarité intime des deux aspects contrastants de Mâyâ prend une signification nouvelle, celle d'une relation d'objet à sujet. Par relativité à l'objet la non-différence de Mâyâ à l'égard de la lumière infinie se détermine en sujet. Nous avons vu plus haut comment la notion de subjectivité ontologique, de substantialité attirait et résorbait en elle la notion de cause, et comment le concept d'*âtman* si souple et si riche parcourait avec elles tout ce chemin mais pour en dépasser seul le terme et s'identifier à l'absolu, tant et si bien que la substance tout comme la cause substantielle ne sort pas tout à fait de la relativité bien qu'elle signifie l'appui que prend le relatif en l'absolu. De même et grâce encore au pouvoir de dépassement de soi que comporte la notion d'*âtman* mais appliqué cette fois à la dimension de la plus grande profondeur de l'être, celle de l'esprit, c'est en cheminant vers le terme — relatif et provisoire mais adossé à l'absolu — de la subjectivité transcendente réfractée en subjectivités psychologiques que prolongent à titre d'instruments les subjectivités biologiques, que nous trouverons accès à la conscience pure. Ainsi le point de vue du sujet revêt-il chez Çankara une dignité supérieure. Mais il ne faut pas oublier que c'est un point de vue provisoire et relatif à l'opposition de l'objet, nullement une vue centrale et intérieure à l'esprit comme tel. Spiritualité signifie sans aucun doute intériorité parfaite et ultime, mais non subjectivité.

D'autre part, en cette perspective nouvelle, Mâyâ prendra volontiers le nom d'*avidyâ*, d'« inscience », dans la mesure où elle fait obstacle à la *vidyâ*, à la « science » et singulièrement à la science par excellence, la science du salut, la souveraine sagesse. Mais de même que Mâyâ ne cesse jamais de signifier ensemble, quoiqu'en des proportions indéfiniment variées, consonance et dissonance par rapport à l'être, de même *avidyâ*, malgré la structure purement négative du vocable, ne perd jamais tout à fait, si enténébrée et si distendue soit-elle, quelque lointaine affinité avec l'intelligence. De ce fait deux graves conséquences découlent. D'abord l'Inscience, sous l'illumination de la Pensée pure qui la travaille, cherche à devenir elle-même lumière en quelque façon, à s'assimiler à la pensée. Mais elle n'y peut atteindre, à cause de son irrémédiable dualité interne, que par mode d'opposition, en pre-

nant Brahman pour *objet*, et en surimposant à cet objet purement indéterminé le réseau de ses propres limitations ou déterminations, de ses propres « formes », et par là-même, le défigure, le cache plus encore qu'elle ne permet de le connaître. Il n'est d'erreur cependant que dans l'ordre de la connaissance. Par son effort malheureux vers l'intelligence l'Inscience montre bien qu'elle ne lui est pas absolument étrangère. Et c'est bien pourquoi, en second lieu, il y a un salut par l'intelligence, pourquoi l'erreur et l'ignorance, l'*avidyā*, offrent prise à la connaissance qui les dissoudra.

Résumons-nous brièvement avant de progresser davantage :

Premier moment : Mâyâ, n'étant pas différente de l'absolu, s'éclaire sous son illumination.

Deuxième moment : cette participation à la lumière n'est pas tout à fait franche, cette docilité à l'esprit n'est pas sans mouvements de fuite; Mâyâ n'est pas identique à Brahman et s'oppose, passivement, à son rayonnement, forme objet et devient *avidyā*.

Troisième moment : l'objet détermine en sujet le premier moment de docilité à la lumière.

Quatrième moment : La capacité objective de connaissance ne peut s'actualiser que par rapport à l'objet : mais l'objet par lui-même est vide. Il faut donc qu'il soit surimposé à la plénitude même, à Brahman, qui est ainsi lui-même quasiment pris pour objet et déterminé sous les formes de Mâyâ. Ce qui revient en quelque mesure à une objectivation — divisée et successive — du sujet transcendantal.

On voit maintenant, dans les grandes lignes, comment se diversifie le jeu du quasi dualisme être-esprit en fonction de la dualité radicale du couple objet-sujet. Il serait faux de penser que l'être corresponde purement et simplement à l'objet tandis que l'esprit serait exclusivement du côté du sujet. La doctrine védāntique est beaucoup plus complexe. Il est vrai toutefois que l'objet met l'accent sur l'être et le sujet sur l'esprit, et qu'ils les présentent respectivement à nos regards dans une certaine abstraction l'un par rapport à l'autre. L'être est ce qui fonde en l'absolu les spécifications essentielles, le contenu et la structure, la plénitude et la richesse de toutes les déterminations et de toutes les nécessités positives et immanentes. La pensée est ce qui fonde en l'absolu le mouvement vital par lequel le sujet, qui est de l'être participé mais d'abord perdu pour lui-même par sa chute en Mâyâ, se cherche et se retrouve partiellement dans et à travers l'objet. Il est clair, dans ces conditions, que l'objet — l'objet au second degré, celui qui est surimposé à la plénitude inconsciente du sujet — manifeste principalement le contenu ontolo-

1. C'est la notion, tellement importante dans le système, de « surimposition » : *adhyāsa*, *adhyāropa*.

gique de la création, et que le sujet, parce qu'aucun objet n'épuise sa richesse, apparaît surtout comme le mouvement même de la reconquête de soi avec ses prises de possession partielles. Mais l'objet ne serait qu'un objet au premier degré, un simple écran, une opacité pure, d'un mot inintelligible, s'il n'avait part, à sa manière, à la lumière intellectuelle du sujet devenu sous cet angle lumière objective et spécificatrice. Et la fin du sujet n'est pas un mouvement de poursuite indéfini jalonné de réalisations fragmentaires, fût-il constamment progressif, mais le repos dans l'acte pur de l'absolu où être et pensée sont identité parfaite. Et c'est bien pourquoi, au moment même qu'il agit, le sujet, par connaissance réflexe, se saisit lui-même objectivement comme être.

C'est ici, en relation avec ces problèmes métaphysiques plutôt qu'en fonction de considérations exclusivement critiques que Çankara intervient dans le débat entre l'idéalisme et le réalisme et le résout en n'acceptant telle quelle aucune des deux positions. Il maintient constamment un primat relatif du sujet sur l'objet, mais refuse toute primauté de la pensée qui serait aux dépens de l'être. De même que Mâyâ est ambiguë entre l'être et le non-être, elle est ambivalente entre l'être et la pensée : d'où son aspect d'Inscience. Mais la notion d'Inscience est une pièce maîtresse de l'épistémologie çankarienne qui devra donc tenir pour unilatérales et inattentives au dualisme foncier de toute relativité des doctrines tranchantes comme l'idéalisme ou le réalisme.

La tradition commune de l'Inde, hétérodoxe non moins qu'orthodoxe, dispose d'une autre notion, d'un autre facteur intermédiaire entre la pensée de l'être et l'être : c'est le *karman*, l'action en tant surtout que prégnante d'intentions et de responsabilité. Mais tandis que le concept d'*avidyā-māyā* sans être évidemment une création *ex nihilo* de Çankara, lui doit son visage définitif et sa situation éminente dans le trésor doctrinal de l'indianité, celui de *karman* lui est arrivé tout chargé d'histoire, déjà fortement structuré, beaucoup moins malléable que les thèmes très généraux d'erreur ou d'illusion. Or le *karman*, presque toute la spéculation bouddhiste est là pour le prouver, tend à prendre la place de l'être dans l'explication métaphysique. Il recèle des énergies envahissantes et il n'est certainement pas facile de maintenir en sa présence les droits essentiels du *sat* : droit de fonder toute spécification et toute nécessité positives, de donner l'existence en sa propre substantialité, enfin de conférer à toutes ses participations, si humbles et si fugitives soient-elles et même de l'ordre matériel, une amorce au moins de ce *pour soi* où l'*en soi* de l'essence et de la substance demande à s'achever, en sorte que rien ne soit que l'on puisse dire à tous égards et à tous points de vue être un pur moyen et qui ne jouisse du privilège d'une certaine gratuité. Face à ces exigences imprescriptibles, l'action pose les siennes non moins impérieuses : la devise de Faust « Au commencement était l'action » répond à celle de l'Oupanichad, « au com-

mencement était l'être ». Le *karman*, dans sa fécondité, suscite les spécificités et les récurrences qui expriment la loi immanente de ses épanchements, et jalonnent sa propre course, jamais arrêtée, de points d'existence évanescents qu'une pensée trop lourde vient coaguler en substance éternelle. Et cet acte est un acte moral à l'égard duquel tout produit est rétribution : la gratuité ne doit pas être cherchée du côté du produit, du châtement ou de la récompense en lesquels fructifie l'action mauvaise ou bonne, mais dans une surélévation de l'action par elle-même, dans une prise de conscience libératrice des lois qui la régissent du dedans.

Nous pouvons affirmer d'avance que dans la synthèse çankarienne *avidyā* marque la place qui revient au *karman* : l'une et l'autre sont ambivalents entre la pensée et l'être ; l'une et l'autre sont essentiellement dynamiques : la chose est trop claire pour le *karman* ; et pour *avidyā*, n'est-elle pas en perpétuel mouvement, ne consiste-t-elle pas dans le jeu incessant des trois qualités cosmiques en équilibre instable ? Que serait le *karman* s'il n'était de l'ordre de ce dynamisme passionnel, de ce *rajas* que sollicite sans cesse le double attrait de l'être spirituel médiatisé par la prime essence — le *sattva* — et du non-être médiatisé par le *taṃas* sensuel, pesant et enténébré ?

* * *

La logique et la psychologie du Védānta n'ont pas à être envisagées pour elles-mêmes en cet ouvrage. Ce sont leurs racines métaphysiques dont nous tracions tantôt le schéma que nous cherchons à analyser et expliciter. Nous ne saurions cependant nous abstenir de faire appel aux conceptions de Çankara sur la nature et le fonctionnement de l'organisme psychique et sur les valeurs de droit, les normes de vérité (*pramāṇa*) qui doivent régler ce fonctionnement, puisque dans l'ordre de l'esprit le fait n'est pas intelligible sans le droit, et que d'autre part le droit comme le fait sont ici des chemins vers ce qui les transcende l'un et l'autre en les assumant dans une unité plus haute, la réalité métaphysique.

Nous trouvons d'abord devant nous la notion de *cetanā* que Çankara définit « un mode d'actualisation de l'esprit se manifestant, en vertu de « sa nature même dans le composé du corps et des organes »¹ et ailleurs :

1. B. G. Bh., X. 22 *kāryakaraṇasaṅghāte nityābhivyaktā buddhivṛttiścetanā* || Ananda Gurī glose ainsi ce passage : *saṅghāte jīvādhiṣṭhite yāvatpañcatvaṃ sarvatra vyāpinī cāntanyābhavyaṅīketi* [śeṣaḥ] || C'est-à-dire . « elle est manifestatrice de la pensée dans le composé gouverné par l'âme vivante, et partout « répandue en lui, jusqu'à la mort ».

On remarquera que la lettre du texte de Çankara parle du composé de l'effet et des instruments et non du corps et des organes. Nous verrons plus tard

« C'est un mode d'actualisation de l'organe interne se manifestant dans le composé à la manière du feu dans un morceau de fer chauffé au rouge, et tout imbibé d'une similitude suressentielle de la conscience du *Sci* »¹. Le vocable même de *cetanā* s'apparente immédiatement à ceux de *cit* et *caitanya* qui signifient la pensée pure ; et ce qu'il désigne est une participation très prochaine de celle-ci. Indiversifiée de soi, elle est la commune et unique lumière rassemblant en son unité tous les actes variés de connaissance, de volition, d'affectivité, tous les autres « modes d'actualisation de l'organe interne »², et se différenciant en eux.

Or, de cette *cetanā*, très haute approximation de la conscience, Çankara fidèle au texte de la *Guṭṭā* ajoute aussitôt : « elle aussi n'est pas l'Esprit parce qu'elle est « connaissable »³. Pour donner son vrai sens à cette assertion ainsi qu'à celles qui l'ont précédée, il convient de faire intervenir ici ce que nous avons dit sur la participation selon le Védānta.

C'est une notion qui signifie ensemble le plus parfait embrassement de l'absolu et du relatif à raison de leur non-dualité, et la nécessité de les discriminer rigoureusement pour qui veut encore considérer l'absolu par rapport au relatif. L'absolu comme *cit* est lumière d'intelligence rayonnant à l'infini. Et sous cette même perspective *avidyā-māyā* est capable de recevoir sa nature lumineuse, de devenir *cetanā*, mais non point en son être propre, car elle n'en a pas, et seulement par perméabilité et aptitude à être « imbibée » de ce rayonnement. Et ce rayonnement même, cette pure incandescence, précisément parce qu'elle traverse un milieu qui n'est ni lumière ni non-lumière ne peut y être connue adéquatement comme lumière mais seulement sous le mode d'une similitude suressentielle de la lumière : similitude pour autant que l'identité n'est point parfaite, suressentielle pour autant que le milieu ne peut être lumière par son essence propre ; mais valeur positive de lumière et qui n'est telle que dans l'essence lumineuse de l'absolu, parce que l'inscience ne s'oppose pas réellement et décisivement à la pensée.

Participation du *cit* et donc identique à lui en vérité suprême, la *cetanā* doit cependant en être distinguée dans la mesure où elle participe

pourquoi ces deux expressions sont équivalentes. Voici la preuve qu'elles le sont en fait : B. G. Bh., XIII. 6 : *saṅghāto dehendriyānām saṃhatīḥ* | « Le composé est l'assemblage du corps et des organes ».

1. B. G. Bh., XIII. 6 : *tasmin [saṅghāte] abhivyaktāntaḥkaraṇavṛttistapta iva lohapaṇḍe 'gnvratmacaitanyābhāsarasavidhā cetanā* ..

2. C'est *vṛttī* que nous traduisons ici par mode d'actualisation. Le mot est prégnant d'une forte valeur dynamique. cf. II, p. 249 :

« L'Inde ne connaît pas d'états de conscience. Le phénomène, objectif, ou subjectif, est *vṛtti*, « tourbillon »...

3. B. G. Bh., XIII. 6 : *sā ca jñeyatvāt kṣetram* |

aussi à l'ambivalence d'*avidyā*. Et cette distinction se manifeste en ce qu'elle est *connaissable*, c'est-à-dire *objectivable*, et comme telle s'oppose à l'Esprit pur, car tout ce qui est susceptible de devenir objet de connaissance, fût-ce le plus psychologique et le plus intérieur des objets ne participe à l'Esprit qu'en s'y opposant et donc n'est pas vraiment Esprit. En sorte que la participation à la pensée comporte deux domaines nettement différenciés : celui du sujet spirituel qui est la lumière infinie elle-même envisagée moins comme absolue que comme faisant face à l'opposition de l'objet, et qui n'est jamais objectivable, jamais connaissable ; et le domaine de l'objet, produit immédiat de la dualité de *Mâyâ*, qui tout en s'opposant à l'Esprit ne saurait lui être absolument hétérogène et doit pour être connaissable recéler quelque participation à la lumière. Mais cette lumière objective comporte à son tour deux degrés selon qu'elle est purement et simplement objective ou de manière seconde seulement et principalement instrumentale pour le sujet : ce deuxième degré correspond à la *cetanā*. Etoffe commune de nos états de conscience, elle n'est prise elle-même pour objet que dans un acte réflexe ; dans l'acte de connaissance directe elle est le moyen prochain par lequel le sujet se saisit de l'objet, externe ou interne, étant l'actualisation suprême de l'organe psychique. En tant qu'instrument de la connaissance elle est comme perdue dans la lumière de celle-ci ; en tant que virtuellement objective elle tend à exister pour elle-même en cette lumière, non pas cependant selon qu'elle a telle ou telle structure de chose, mais selon qu'elle est moyen de connaissance, en sorte qu'elle tend à être objet comme appartenant au sujet. Elle reproduit donc d'une certaine manière, dans la multiplicité et par un retour complet sur elle-même, ce que la conscience pure est par identité, la coïncidence de l'objet et du sujet. Aussi doit-elle occuper une position centrale dans le procès psychique sous-jacent à toute prise de conscience relative.

Mais le moment n'est pas encore venu de scruter davantage cette notion de conscience relative, actualisation du sujet pur. Il nous faut reprendre nos investigations à partir du sujet psychologique et puisque le sujet n'a de sens que par l'opposition de l'objet, présenter en même temps quelques remarques concernant celui-ci.

Le vocabulaire sanscrit accuse l'infériorité de l'objet par rapport au sujet. La *Bhagavad Gîtâ* désigne l'ordre objectif en sa totalité, c'est-à-dire la nature matérielle, du nom de « champ », *kṣetra* ; le sujet spirituel corrélatif de l'objet — mais non pas l'Esprit Souverain — est alors le « connaisseur du champ », *kṣetrajña*. Cette manière de s'exprimer peut paraître singulière et de fait son archaïsme et son caractère métaphorique ne sont pas douteux. Sans vouloir en rechercher les origines, notons toutefois que certains des mots les plus employés dans la langue commune et dans la langue technique pour signifier la notion

d'objet ont des résonances analogues : tel est *viṣaya*, champ d'action, domaine, objet ; corrélativement *viṣayin*, celui à qui appartient le domaine objectif, pour qui s'ouvre ce champ d'action, d'activité connaissante, désigne le sujet. Dans la même ligne, relevons encore *gocara*, le lieu où l'on mène paître les bœufs, puis champ d'action, puis le domaine, l'objet propre d'une fonction de connaissance spécifiée. Une autre gamme de mots signifiant l'objet est constituée à partir de racines verbales signifiant une opération de l'esprit, directement ou par métaphore. L'adjectif verbal, dit d'obligation, mais qui marque de façon plus générale le terme passif d'une action possible est tout prêt à servir pour cet usage, tandis que le nom d'agent correspondant s'applique naturellement au sujet : ainsi la racine *jñā*, connaître, fournit *jñeya*, le connaissable, l'objet, et *jñātr*, l'agent connaissant, le sujet, la racine *drś*, voir, par extension, connaître, donne *drśya* et *draṣṭr*, la racine *grah* saisir, appréhender, *grāhya* et *grāhaka*, le verbe *pramā*¹, mesurer, *prameya* le mesurable, l'objet et *pramātr*, le mesureur, le sujet. Dans l'ordre affectif lui-même l'objet fait figure de terme passif et le sujet de principe actif : de la racine *bhuj* jouir, éprouver, procèdent *bhogyā*, objet expérience affective et *bhoktr*, le sujet de cette expérience. Assurément, l'on pourrait dire qu'il n'y a ici parallélisme que dans la morphologie du langage et non dans sa signification. Mais nous n'en sommes nullement persuadé : c'est comme activité de conscience que l'Inde envisage surtout ce que nous appelons un état affectif. Pour achever cette revue notons enfin *ālambana* et *artha*. D'après l'enseignement de Sthiramati, philosophe bouddhiste de l'école idéaliste, « l'*ālambana* est ce qui est justement caractérisé comme objet percevable « plutôt qu'objet en Soi »². La nuance n'est sans doute pas aussi marquée dans l'usage qu'en font les écrivains védantiques ; elle n'en est peut-être pas tout à fait absente et viendrait y renforcer la valeur spéciale que le mot tire de son étymologie ; le sens primitif est : le fait de dépendre de, d'être suspendu à ; puis par un renversement de perspective, apparaissent les notions d'appui, de support, de fondement, de sorte qu'au lieu de mettre l'accent sur l'activité du connaissant à l'égard de son objet, cette expression soulignerait plutôt un aspect de dépendance à l'égard de ce même objet. Quant à *artha*, c'est la fin, le but, le terme, puis le sens objectif, l'intention d'un signe, puis l'objet d'un acte de l'esprit : au total, les deux valeurs de terme de l'intentionnalité de la connaissance et de fin de l'activité mise en œuvre par le connaissant semblent coexister dans la notion d'*artha*, mais avec une forte prééminence pour la seconde.

1. Cf. plus haut (p. 125), *pramāna*.

2. SUSUMU YAMAGUCHI ET HENRIETTE MEYER, in *Journal Asiatique*, janvier-mars 1929, p. 47. C'est *viṣaya* qui est ici rendu par « objet en soi ».

Ainsi donc l'objet serait avant tout pour le sujet le terme passif de son activité, son champ d'action, à tel point même que le mot *prameya*, l'objet conçu comme « mesurable », semblerait nous conduire vers une conception purement idéaliste de la connaissance ¹. Mais d'autre part, ce terme passif apparaît comme un point d'appui nécessaire pour l'activité du sujet, et comme une fin qui la sollicite ². C'est que l'objet est de l'être, au moins participé, et comme tel a quelque chose à donner, et que le sujet, si haute que soit sa dignité, est pauvre, a besoin de l'objet, dans la mesure même où il lui est corrélatif. L'ordre objectif est nourriture (*anna*), nourriture enrichissante pour la connaissance et savoureuse pour l'affectivité. Cette analogie, chère aux Oupanichads, exprime très bien et la générosité de l'objet et sa subordination au sujet en la substance duquel il doit passer et se transformer tout entier, en tant que connu.

Avant de chercher à mieux définir ce qu'est en soi le sujet pur, continuons d'examiner ce qui, sans se confondre avec lui, est soumis à son empire absolu. Dans un texte comparable à celui que nous rappelions plus haut, Çankara nous apprend que « le mental n'est pas le Soi parce qu'il est de l'ordre du connaissable et a qualité d'organe », que « l'intellect n'est pas le Soi » pour les mêmes raisons ³. Pris en lui-même, le Soi n'a pas plus besoin d'organe que d'objet puisqu'il est l'Un solitaire et sans second. Comme l'objet est objet du sujet, ainsi l'organe ne peut être organe que du sujet. Être organe c'est être étranger à l'Esprit, au Soi : une fois encore nous devons répéter que le sujet se trouve du côté de l'Esprit sans s'identifier purement et simplement avec lui.

Quant à la notion d'organe ⁴, elle occupe une place très importante dans la psychologie védāntine : plusieurs fois déjà il a été question dans les pages précédentes du « composé du corps et des organes » ⁵, de l'« organe interne » ⁶ etc... D'accord avec le sens commun indien,

1. Nous savons que Çankara ne veut pas se laisser entraîner à cette extrémité : le sujet n'est pour lui *mesureur*, la capacité et l'acte valide de connaissance, *mesure mesurante*, et l'objet, *mesure mesurée* que dans certaines limites. Comme nous le verrons, l'objet détermine, spécifie l'indétermination passive du sujet, et comme tel il est mesure à son tour. Mais pour le Védānta la détermination est inférieure à l'indétermination positive de la lumière spirituelle qui est souveraine mesure puisque sans elle la mesure objective n'est pas connue, n'est pas évaluée.

2. Ces deux notions se préciseront par la suite.

3. Cf. *upadeśa-sāhasrī* citée par XXI :

*mano 'pvyātmā na bhavati dṛṣyatvāt karaṇatvācca
buddhirapyātmā na bhavati dṛṣyatvāt karaṇatvācca*

4. *karaṇa*, cause instrumentale, instrument, organe.

5. *kāryakaraṇasaṅghāta*.

6. *antahkaraṇa*.

l'école compte dix sens ¹ externes, cinq sens de perception ² — la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher — et cinq sens d'action ³ — parole, préhension, marche, excrétion, génération ⁴. De même que le mot français « sens », le terme sanskrit *indriya* désigne à la fois la fonction et l'organe sensoriels, originellement même plutôt celle-là : un *indriya* est une puissance, un pouvoir spécifique. Mais à vrai dire, s'il garde la terminologie courante, le Védānta, à la différence d'autres systèmes, n'admet pas que les sens externes soient doués de fonctions autonomes : il tient que l'organe interne perçoit par lui-même et directement les objets extérieurs, *en se servant* des organes externes ⁵ : « Tous les organes sensoriels, ouïe etc... sont « pour le Soi ⁶ les portes de la perception ; à toutes ces portes, l'organe « interne, l'esprit ⁷, exerce sa présence illuminatrice » ⁸. Il l'exerce par

1. *indriya*.

2. *jñānenindriyāṇi* ou *buddhīndriyāṇi*.

3. *karmendriyāṇi*.

4. Le présent examen ne porte que sur les sens de perception. Voici un texte de Çankara établissant l'existence des sens d'action.

B. S. Bh., II 4. 6. *vacanādānaviharaṇotsargānandāḥ pañca karmabhedās tadāhīṇā ca pañca karmendriyāṇi* |

« Il y a cinq sortes différentes d'actions : parole, préhension, marche, évacuation, génération et cinq organes d'action qui leur sont respectivement ordonnés ». Ces organes sont naturellement la main, le pied etc...

5 Pareillement, il faut entendre que l'organe interne se sert instrumentalement des organes d'action pour exercer les fonctions correspondantes.

6 En tant qu'illusoirement subjectivé

7. *buddhi*. Nous entendons ici par esprit non pas la Pensée pure, mais la pensée subjectivée et même individuée par un organisme psychologique

8. B. G. Bh., XIV, 11 : *ātmana upalabdīdvārāṇi śrōtrādīni sarvāṇi karanāni | tesu sarveṣu dvāreṣvantāḥkaranasya buddhervrthh prakāśaḥ* |

Cf. B. A. U. Bh., I. 5. 3. *manaso 'stītvam [..] prāṇi saṃśaya ulyata āha — astūtāvanmanaḥ śrōtrādībāhyakaraṇavyatiriktam | yata evaṃ prasiddham bāhyakaraṇa-viśayātmāsambandhe satyapyabhimukhībhūtam viśayaṃ na grhṇāti kiṃ dr̥ṣṭavānasādaṃ rūpamityukto vadaty[anyatra me gataṃ mana aṣīḥ so'ham]anyatramanā āśaṃ nādarśam | tathedaṃ śrūtavānāsi madīyaṃ vaca ityukto 'nyatramanā abhūvaṃ nāśrauṣam [na śrūtavānasmīti] | tasmādyasyāśaṃnīdhau rūpādīgrahaṇasamārthasyāpi sataścaḥsurādeḥ svasvaviśayasambandhe rūpāśabdādījñānaṃ na bhavati | yasyaca bhāve bhavati tadanyadasti mano nāmāntāḥkaranam sarvakaraṇaviśayayogītyavagamyate | tasmātsarvo hi loka manasā hyeva paśyati manasā śyāno tadvyagratve darśanādīyabhāvāt* |

« On pourrait élever quelque doute sur l'existence ... du *manas* . c'est pour-
« quoi l'Oupanichad le déclare distinct des sens externes — de l'ouïe, de la vue
« etc... — et doué d'une existence propre. C'est chose bien connue en effet que
« le Soi-même de l'homme peut être en connexion actuelle avec l'objet d'un sens
« externe sans qu'il appréhende la présence du dit objet ; et quand on lui demande
« s'il a vu telle forme et telle couleur, il répond : ... » J'avais l'esprit ailleurs, je
« n'ai pas vu ». Pareillement si on lui demande : » As-tu entendu ce que je t'ai dit ? »

une sorte d'« épanchement ou [de] sortie de la pensée »¹ elle-même.

Cet organe interne est un, son domaine s'étend à tous les objets externes ou internes, passés, présents et futurs ; mais il opère suivant une diversité de fonctions² synergiques et hiérarchisées qui sont outre les fonctions sensorielles déjà nommées, le *manas*, le *citta*, l'*aḥamkāra* et la *buddhi*³ ; il n'est d'ailleurs pas rare que la partie soit prise pour le tout et que l'un ou l'autre de ces vocables — le premier et le dernier — soit employé dans un sens large, comme équivalent pur et simple d'*antahkarana* et non dans son acception stricte : le contexte suffit généralement à fixer le lecteur sur ce point⁴. Le *manas* au sens étroit — disons en français le *mental*⁵ — est caractérisé selon Çankara, par *saṃśaya* ou *vicikitsā*, le doute, puis par le couple *saṅkalpa* et *vikalpa*, activité psychique, formation des idées et des tendances, en *synthèse* ou en *dispersion*. Le *doute*, c'est l'insatisfaction de l'esprit en face du simple donné sensible avec l'ébranlement consécutif de « toute l'âme » jusqu'en se

« il réplique : » J'avais l'esprit ailleurs ; je n'ai pas entendu « .. Il est donc bien certain que ce en l'absence de quoi la connaissance de la forme colorée, du son etc. » ne se produit pas malgré la connexion actuelle avec leurs objets respectifs de l'œil ou de l'oreille qui sont les organes ordonnés à l'appréhension de la forme et du son, et en la présence de quoi cette connaissance se produit, il est certain que cela est un organe distinct, un organe interne, appelé *manas* [par l'Oupanichad], et capable d'entrer en connexion avec les objets de tous les [autres] organes [de connaissance]. C'est ainsi qu'en effet tout le monde » voit » par l'esprit, entend par l'esprit », puisque il n'y a ni vision, ni audition quand celui-ci est distrait ».

1. B. G. Bh., VI, 35 : *pracāraścittasya*.

2. *vyṛtti*, cf. sup. p. 126, note 2.

3. B. S. Bh., II, 4 6 :

śabdasparśarūparasagandhaviśayāḥ pañca buddhībhedās tadarthāṃ pañca buddhīndriyāṇi | vacanādānavāharāṇoisargānandāḥ pañca karmabhedās tadarthāṃ ca pañca karmendriyāṇi | sarvārthaviśayaṃ trairkālyavyṛtti manastveka-manekavyṛtikam | tadeva vyṛtibhedāt kvacidbhinnavadvyaṇapadiśyate — « mano budhīrahaṅkāraścittaṃ ca » iti |

« Il y a cinq différenciations de la fonction de connaissance (*buddhi*) qui ont respectivement pour objet, le son, le tangible, la couleur, la saveur et l'odeur, et cinq sens de connaissance ordonnés à ceux-ci ; il y a cinq sortes d'actions, parler, prendre, marcher, évacuer, engendrer, et cinq sens d'action ordonnés à celles-ci ; il y a l'esprit (*manas*) ayant toutes choses pour objets et fonctionnant à l'égard des trois temps : il est un, mais il a une pluralité de fonctions ; aussi est-il désigné en divers contextes, à raison de ces multiples fonctions, comme s'il était radicalement multiple, sous les noms de *manas*, *buddhi*, *aḥamkāra* et *citta*. »

4. On peut alors les rendre en français par *esprit* qui souvent ne comporte pas non plus beaucoup de précision. Cf. p. 130 note 7.

5. A cause de la parenté linguistique de *manas* avec lat. *mens*, fr. *mental*, angl. *mind*.

profondeurs, la mise en train de la recherche intellectuelle ¹ avec les purifications et les rectifications morales qui l'accompagnent. Mais le *mental* ne se borne pas à donner le branle au dynamisme de l'organe interne ; la distinction des fonctions psychiques n'empêche pas leur solidarité ; nous ne saurions donc nous étonner de voir ce même *mental* assumer les divers offices qui ressortissent pour nous à l'*attention*, tout au moins à l'attention spontanée, celle qui précède et nourrit la délibération de la raison et prépare son verdict et sa décision volontaire ; de là son caractère mobile et ses fluctuations incessantes de l'un à l'autre de ses pôles. Spontanéité, fantaisie changeante, entraînements passionnés : le rythme de la vie affective et celui des associations imaginatives s'y entrecroisent et en composent le tissu. Capable de consentements ² non moins provisoires qu'impétueux, l'*attention mentale* souhaite dépasser le doute qui l'a mise en éveil et y réussit par surprise et dans l'enchantement de la passion, mais incapable de se fixer pour longtemps, elle se déprend bientôt de ce premier charme, le renie pour céder à la multiplicité des sollicitations qui l'assaillent et passe à une indétermination ³ nuancée tantôt d'inquiétude et tantôt d'aversion : c'est un nouvel assaut du doute, mais à un plan supérieur, et dont la racine est moins désormais dans la pauvreté de l'appréhension sensible que dans la richesse tumultueuse de l'imagination. Sous sa forme la plus intellectuelle, l'attention spontanée ira jusqu'à imiter le caractère absolu de l'affirmation, de l'assertion positive qui assemble, de la négation qui divise, sans pouvoir cependant s'arrêter à l'une ni à l'autre. Connexe à la connaissance intellectuelle, dans la mesure où elle régit le cours des représentations et anticipe sur le jugement, elle l'est aussi à l'affectivité, à l'action et au mouvement : de ce point de vue elle est aussi désir ⁴ et impulsion, aversion ⁵ et inhibition, ce qui est encore souligner sa nature tout ensemble despotique et instable. Les mots de *saṅkalpa* et *vikalpa* comportent d'ailleurs expressément ces valeurs : le premier signifiant entre autres choses, un vœu spontané et vigoureux, le second marquant l'émergence d'un choix, d'une option exclusive dans le champ de possibilités multiples.

La saisie ⁶ du donné sensible requiert déjà une intervention active de l'esprit lui-même. Appréhendé le contenu objectif doit être éla-

1. Le sens premier de *vicikitsā*, substantif issu de la forme désidérative du verbe *vi-cit*, est : *désir d'une connaissance discriminative*

2. *saṅkalpa*.

3. *vikalpa*.

4. *icchā*.

5. *dveṣa*.

6. *grāha* ou *grahaṇa*, cf. sup. p. 128 *grāhya* et *grāhaka*.

boré pour s'incorporer vraiment à notre expérience et s'élever jusqu'à l'intelligibilité actuelle. Il appartient au *citta*¹ d'opérer cette élaboration sous la motion du *mental*. Bien qu'il soit malaisé de trouver pour ce terme une traduction qui ne soit ni trop vague ni trop arbitraire, nous proposerons celle de *pensée élaboratrice*, si l'on veut bien nous permettre l'expression. Or, tandis que d'un point de vue épistémologique, le Védānta répartit nos connaissances en deux catégories bien distinctes selon qu'elles sont nouvelles² ou seulement remémorées³, renouvelées du passé, elle affirme au contraire, d'un point de vue psychologique, la nécessité d'une interaction et d'une collaboration entre le présent et le passé, entre le nouveau et l'ancien dans la plus inédite de nos perceptions et de nos inventions intellectuelles. La fonction de mémoire comporte deux aspects : l'un de conservation *habituelle* des expériences passées sous la forme de dynamismes capables de s'actualiser et de s'insérer dans une synthèse du présent, l'autre de reviviscence du passé comme passé, d'actualisation de ces habitudes mentales en images et représentations-souvenirs reconnus pour tels. Ces deux aspects, bien qu'ils se distinguent nettement par leurs caractères respectifs, restent étroitement solidaires et ne sauraient s'opposer à la manière des deux mémoires bergsoniennes : l'Inde n'est pas assez préoccupée d'une connaissance spéculative du singulier individuel, n'est pas assez soucieuse d'histoire pour faire un sort à part à une forme de mémoire détachée du présent⁴. Il n'en reste pas moins que c'est du côté de la psychologie dynamique d'un Bergson qu'il faudrait chercher un « climat » analogue à celui de la psychologie indienne, aussi loin que possible de Taine et de son « polypier d'images ».

Toutes les fonctions de l'esprit que nous avons analysées jusqu'ici trouvent le principe déterminant de leur nature dans une certaine manière particulière dont le sujet mobilise sa spontanéité interne pour répondre aux sollicitations objectives. D'autre part, tout procès fonctionnel⁵ se termine à un acte⁶, lequel tient de l'objet sa spécifi-

1. Encore un dérivé de cette racine *cit* qui nous a donné *caitanya* et *cetanā*.

2. *anubhava* désigne toute connaissance nouvelle, quel que soit le mode de son acquisition.

3. *smṛti* ou *smaraṇa* désignent la mémoire.

4. Elle reconnaît cependant à ses *yogin* le pouvoir surhumain de connaître dans tout le détail de ses événements singuliers le contenu du temps infini, passé, présent, et futur. Mais il s'agit ici d'une capacité préternaturelle et supra-temporelle, virtuellement efficace au surplus, plutôt que purement spéculative.

5. *vyavahāra*.

6. Par exemple, *ṇāna*, l'acte de connaissance, *dṛṣṭi*, l'acte de vision, *grāha*, l'acte d'appréhension, de perception, *bhoga*, l'acte d'éprouver affectivement,

cation, sa détermination et son contenu. Conflit pour la suprématie entre l'objet et le sujet et qui n'aurait pas lieu si le plus noble des deux — le sujet, selon le Védānta — n'était affecté d'une essentielle pauvreté et d'une indétermination par défaut qui le rend dans une très large mesure tributaire de son corrélatif, malgré la moindre dignité métaphysique de celui-ci. A quoi bon l'agilité et la spontanéité de l'esprit si elle doit fonctionner à vide ? Mieux vaut accepter un instant de passivité devant l'objet, mieux vaut accepter de recevoir quelque chose de lui, se nourrir de la nourriture qu'il nous offre, et que la maîtrise du sujet ait un contenu et de la consistance. Bien entendu ce n'est pas là une vraie solution ; la vraie solution c'est de transcender objet et sujet dans la plénitude infinie mais irrelative de l'acte pur. En ce monde relatif cependant une certaine obéissance à l'objet n'en est pas moins le premier pas vers la sagesse. Et c'est pourquoi entre la pauvreté par indétermination du sujet et la pauvreté par détermination de l'objet, une place est faite par la psychologie védāntine à un dynamisme d'intégration et d'intériorisation de l'expérience qui est précisément la mémoire. Celle-ci comporte donc un aspect de passivité : toutes nos expériences s'inscrivent en nous, imprègnent notre organe interne comme un parfum le vase qui le contient (*vāsanā*, imprégnation). Le hasard des associations, un effort méthodique de remémoration, un pouvoir supranormal de clairvoyance comme en possèdent les *yogin* peuvent réveiller ces souvenirs en tant précisément que souvenirs et dans leur individuelle originalité. Mais ces impressions latentes ne s'accumulent pas dans l'esprit comme des pièces d'argent dans un trésor. L'Inde n'est jamais mécaniciste, pas même lorsqu'elle croit aux atomes. Sans perdre jamais leur individualité virtuelle, les imprégnations s'organisent en complexes dynamiques qui jouent un rôle comparable, dans une certaine mesure, à celui qui appartient chez nous aux idées générales. Elles prennent alors de préférence le nom bien significatif de *samskāra* : ce terme n'est sans doute pas étranger à l'idée d'accumulation¹ mais avec l'importante nuance d'intégration organique des éléments rassemblés, et aussi celle d'enrichissement et d'embellissement perfectifs, le tout gardant, répétons-le, un caractère dynamique très prononcé.

Sous cet angle, les idées générales du Védānta doivent donc être

qui correspondent respectivement aux désignations du sujet actif et de l'objet passif énumérées plus haut p. 128. Chaque acte coïncide avec une modification terminale, un « mode d'actualisation » de l'organe interne qui porte, comme la fonction, le nom de *vytti* puisqu'il est la floraison ultime de son dynamisme, et baigne dans la lumière de la *cetānā*. Cf. sup. pp. 125, 126 et note 2, 131 note 2.

1. *samskāra* vient de *sam* = cum et *kr* = facere.

conçues selon le type de ces « schémas dynamiques » dont le Bergsonisme nous a rendu la notion familière, et de ce biais Çankara serait nominaliste. N'oublions pas, cependant, qu'il connaît aussi, dans l'ordre de l'être, des universaux concrets, lesquels coïncident en définitive avec les idées divines. Or ces idées divines ne sauraient être participables aux choses seulement; elles ne le sont pas moins dans la ligne de la connaissance. Il y a une continuité profonde — dont nous aurons bientôt à préciser le mode — entre ces idées-substances universelles et concrètes — et d'autant plus concrètes que moins déterminées — et les *saṃskāra*, qui s'originent au contraire à la perception sensible du singulier, et constituent une expérience sans commencement, riche des acquisitions accumulées au cours de nos existences passées dont le nombre est infini¹.

En tout ceci, d'ailleurs, point de place pour l'*abstraction* au sens le plus fort du terme, pas de différence de nature entre les images et les idées : les *saṃskāra* ne sont pas des concepts, mais des virtualités psychiques susceptibles de s'actualiser diversement selon les sollicitations variées du donné objectif, suivant le degré et le sens de tension du *mental* et le niveau d'intellectualité auquel se tient le sujet : sens de la concentration, de l'immédiateté et de l'intuition², depuis les perceptions sensibles jusqu'aux plus sublimes contemplations ; sens de l'analyse et de la discrimination³ dans le jugement, depuis le jugement de perception sensible jusqu'aux énonciations métaphysiques les plus décantées, avec leurs prolongements dans l'ordre de la connaissance médiate et de l'inférence. Concentré en intuition ou analysé en un réseau de relations lui-même accroché à quelque intuition, le procès psychologique de la connaissance suppose en même temps que les puissances subjectives capables de le promouvoir et que le donné objectif de nature à le spécifier et lui fournir un terme, tout le dynamisme des *saṃskāra* qui, en tant qu'expérience virtualisée appartient à la fois au domaine de l'objet et à celui du sujet, facilite leurs communications réciproques et met à leur disposition un trésor d'impressions sans nombre rassemblées en totalité organique.

La logique védāntine n'est pas une logique du concept, mais elle n'est pas non plus une logique du jugement. La langue technique de Çankara ne dispose d'aucun équivalent propre à rendre notre notion de jugement. Ce n'est pas bien entendu que l'acte psychologique désigné par nous de ce nom ait échappé à son attention, mais il ne

1 Pour des raisons d'ordre principalement moral, les souvenirs de nos vies antérieures ne sont pas à notre disposition en tant que souvenirs, mais ils sont dynamiquement présents dans les *saṃskāra*.

2. *saṅgātākāra*.

3. *viveka*, *viññāna*.

veut y voir autre chose qu'une modalité parmi d'autres et nullement éminente, de l'exercice complexe et divers de nos fonctions connaisseur. On peut en effet lui assigner deux rôles dans lesquels sa subordination se manifeste également. Ou bien il exploite en l'analysant le contenu d'une intuition, ou bien formant chaîne avec d'autres jugements il entre dans le mouvement d'une inférence ou le conclut : le Védānta reconnaît comme *pramāṇa*, comme sources et normes originales du connaître et le *pratyakṣa*, connaissance immédiate de caractère intuitif¹, et l'*anumāna*, discours d'inférence, mais non pas le jugement, qui encore une fois n'a même pas de nom particulier.

Lorsque nous jugeons « ce lotus est bleu », notre *mental* par un acte complexe d'attention sélective et analysante d'abord², puis totalisatrice et synthétisante³ décompose le contenu brut de la perception et le recompose en soulignant tel ou tel de ses aspects ou éléments — ici l'aspect *substance du type lotus* et l'aspect *qualité bleue* — et laissant les autres dans l'ombre : c'est là une simplification et une explicitation de l'appréhension perceptive initiale, plus riche mais moins claire, une première démarche de la pensée discriminante qui pourra ensuite s'exercer plus avant par une reconnaissance de plus en plus poussée des spécificités ontologiques jusqu'à la discrimination ultime de l'absolu et du relatif. Ainsi le jugement⁴ est-il envisagé par Çankara plutôt comme un produit que comme un acte : tout ce qu'il suppose d'activité est rapporté au dynamisme des *samskāra* et au fonctionnement du *mental*, et tout ce qu'il comporte d'actualité à l'illumination intellectuelle de la *buddhi*, la fonction psychique suprême dont nous nous occuperons bientôt, subsidiairement aussi à l'illumination spécifique de l'objet. Lui n'est en somme que le point d'aboutissement de ces mouvements convergents et le support de la conscience en acte. Il est accidentel au *pratyakṣa*, à la perception en tant qu'intuition, et il n'échoit qu'à ses formes dérivées, réfractées dans la relativité, d'avoir à éclore dans une synthèse psychique : de soi elle n'est ni produit ni facteur, mais identique à la Pensée pure ; au lieu que l'énonciation judiciaire, l'assemblage des notions relatives — sujet, verbe, attribut — qui la composent, s'il

1. Susceptible de se réaliser à différents niveaux métaphysiques : son prototype, pour nous humains, est la perception sensible. Mais toute intuition, empirique ou supra-empirique y ressortit

2. *vikalpa*.

3. *saṅkalpa*.

4. Nous appelons ici jugement, l'acte d'assentiment intellectuel en tant qu'il est immanent à une synthèse notionnelle. Çankara dissocie l'assentiment de la synthèse en considérant la dite synthèse comme un produit. Envisagée comme exprimable par le langage, comme proposition, cette synthèse effectuée est appelée *vākya*.

baigne dans la lumière participée de la *cetanā*, n'est que le produit de l'activité pensante.

Parmi les facteurs de sa production nous avons nommé, une fois encore, les *saṃskāra* : la chose demande sans doute quelque explication. Et puisque le jugement n'est jamais autonome et que la catégorie de jugements présentement examinée prend sa source dans une perception, nous ne saurions mieux faire, pour éclaircir la question, que de partir de la fonction exercée par les *saṃskāra* dans la perception même. Quelque authentique et net que soit le caractère intuitif de la perception sensible, elle est située trop bas dans l'échelle de la connaissance pour échapper à la pluralité et à la composition. Cette essentielle faiblesse, si bien cachée soit-elle, ne tarde pas à se trahir dans la relativité que décèle une comparaison tant soit peu méthodique de diverses perceptions se rapportant à un même objet et surtout dans les fausses perceptions, plus ou moins hallucinatoires. Nous avons déjà rencontré ce thème des fausses perceptions et le rencontrerons encore : il a été indéfiniment exploité par la réflexion philosophique indienne. Tenons-nous en présentement à ce qu'il offre d'immédiatement utile pour notre propos. Lorsqu'un caravanier traversant un désert aperçoit un mirage ¹, que se passe-t-il ? Le sens de la vue ² appréhende une certaine coloration complexe de l'atmosphère que la perception totale interprète comme une nappe d'eau. Il y a donc dans la perception un apport subjectif qui s'inviscère au donné objectif au point de n'en être pas discerné. Dans cet apport illusoire Çankara voit un cas particulier de sa doctrine de la *surimposition* ³, la forme surimposée ⁴ au donné véritable n'étant autre chose que l'actualisation d'un *saṃskāra*. Celui-ci seul, en effet, tient à la fois assez de l'objet — dont il dérive originellement — pour être à même de colorer dans sa teinte propre une présentation objective, et du sujet pour introduire de l'arbitraire et des possibilités d'erreur dans l'interprétation perceptive de l'intuition sensible.

La surimposition se définit comme « une présentation apparente, « en forme de mémoire, sur un autre fond objectif, de manières d'être « déjà perçues antérieurement » ⁵. Cette définition fait entrer en ligne de compte des principes de résolution appartenant à des ordres bien distincts ⁶. L'un nous met au cœur du mystère propre de l'erreur : c'est

1 *marīcīkā*.

2 C'est-à-dire, nous le savons, l'organe interne se servant instrumentalement de l'organe visuel.

3 *adhyāsa*, *adhyāropa*.

4 *adhyāropita rūpa*.

5 B. S. Bh., Introduction. *ko 'yamadhyāso nāmeti | ucyate — smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ |*

6. Nous nous inspirons dans les développements qui vont suivre de XXI, pp. 56 et seq. et d'une note de G. Thibaut où il utilise une glose importante de la *Bhamatī* sur le texte précité de Çankara. S. B. E., vol. XXXIV, p. 4, note 3.

la notion de *présentation apparente*. Une présence s'offre qui emporte notre créance, convainc notre sens du réel, et pourtant ce n'est qu'apparence et illusion destinées à s'évanouir devant une réalité plus authentique. C'est le jeu de *Mâyâ* elle-même, notion aux résonances infinies dans la doctrine du Védânta, mais qui ne nous intéresse qu'indirectement ici. D'autre part, il est nécessaire de connaître les réalités que met en œuvre cette Illusion et qui sous-tendent ses prestiges. Et l'examen de celles-ci tombe immédiatement sous notre préoccupation actuelle. Il faut d'abord à toute surimposition un fondement *réel* auquel les formes illusoires soient surimposées. Nous avons amplement démontré cette thèse dans la première partie de cet ouvrage et spécialement sous la rubrique du primat de la causalité substantielle. Le fondement ultime de toute apparence c'est l'*être pur* lui-même, et c'est sur lui que *mâyâ* surimpose les noms et formes que l'on ne saurait dire être ni ne pas être et qui composent la trame de l'univers. Ici nous n'avons plus affaire à l'illusion cosmique, mais à l'une de ses manifestations dérivées, à une illusion du second degré. Le fondement de la surimposition n'est plus directement l'*être pur*, mais l'être en tant qu'illusoirement réparti entre une pluralité d'*objets* relativement substantiels et doués d'attributs divers. L'erreur individuelle se surajoute à l'illusion universelle et la présuppose¹. Sans doute l'Absolu est-il toujours présent derrière les noms et formes objectifs, sans doute la perception sensible s'ouvre-t-elle obscurément sur l'*être pur*, est-elle virtuellement expérience mystique. Mais cela reste virtuel. Le fondement de la surimposition au second degré ce sont donc les objets de l'expérience dont la réalité n'est que relative et pratique : et l'erreur constituera justement à surimposer les attributs d'un objet sur un autre objet, *sur un autre fond objectif*² comme dit Çankara dans la définition rapportée plus haut.

Mâyâ ne tient pas d'elle-même son caractère ni son dynamisme positifs, ni le fait que ses noms et formes sont capables d'envelopper, de contenir du réel ; elle ne les tient que de l'être. Elle n'est point créatrice, mais absolument dépendante en ce pouvoir même d'illusion qui imite si étrangement et si fidèlement le pouvoir créateur³. De manière analogue les formes surimposées par l'illusion psychologique sont empruntées à une source moins illusoire, savoir à l'expérience antérieure⁴ enregistrée par la mémoire⁵. Et non pas seulement enregistrée par la mémoire et reproduite par elle, mais soutenue par elle seule dans la

1. Cf. sup. Part. I, p. 57, note 1.

2. *paratra*.

3. Cf. XXIII.

4. *purvadr̥ṣṭa*.

5. *smṛti*.

représentation et sans fondement objectif adéquat. L'illusion est *en forme de mémoire*¹, elle met en œuvre la mémoire et la fait fonctionner à nu et sous son mode le plus pauvre de pourvoyeuse de formes anciennes, prenant sur elle-même d'incorporer ces formes à un donné sensible étranger et de susciter le prestige d'une expérience nouvelle, homogène et inédite, en oblitérant la conscience de la remémoration.

Ce qui distingue, au contraire, la perception correcte,² à laquelle nous pouvons maintenant revenir, c'est donc un fonctionnement si harmonieux et si adéquat de l'organe interne que nulle fissure ne se produise par où l'illusion puisse insérer son propre jeu. Elle aussi suppose un fondement objectif, qui va remplir ici parfaitement son rôle spécifique ; elle aussi suppose une expérience antérieure venant à la rencontre de la présentation objective pour la compléter. Mais au lieu de rester à l'état d'images ravivées, au lieu de se tenir à distance de la sensation présente et originale, de s'arrêter dans leur chemin vers elle et de laisser à l'illusion le soin de combler le vide, les représentations fournies par la mémoire iront tout naturellement jusqu'à l'objet appréhendé et s'identifieront à lui dans l'unité d'un percept unique à raison de leur profonde et authentique affinité. L'Inde parle ici de *reconnaissance*³ comme elle parlait tout à l'heure de *mémoire nue*⁴. Entendons qu'il s'agit d'une reconnaissance vécue, exercée dans la connaissance même autant et plus que d'une reconnaissance reconnue pour telle : rien n'est plus significatif, cependant, que cette manière de concevoir le procès perceptif. Surprenons la *reconnaissance* à l'œuvre dans un ou deux cas concrets de perception : j'ai vu jadis Dévadatta à Pâtalipoutra, je le revois aujourd'hui à Mâhichmatî ; cette dernière perception est une reconnaissance, au moins virtuelle, de Dévadatta dans la mesure exacte où elle est correcte, puisqu'elle implique alors l'actualisation du *saṃskāra* qui s'est formé jadis en moi à la première appréhension de ce personnage ; elle deviendra facilement d'ailleurs, reconnaissance explicite si mon attention se porte dans ce sens. — J'ai vu à mainte reprise des bœufs : une notion générale du bœuf s'est constituée en mon esprit. J'aperçois un nouvel individu de cette même espèce, que je n'avais jamais rencontré : ma perception n'est correcte et adéquate que si je reconnais en lui le caractère spécifique du bœuf. — Il n'est pas d'acte perceptif véritable, c'est-à-dire intégré à notre expérience globale qui ne suppose une reconnaissance analogue.

L'importance considérable des *saṃskāra* dans la philosophie indienne apparaît donc dès les premiers stades de la connaissance. Leur fonc-

1. *smṛtirūpa*.

2. *saṃicīna pratyakṣa*.

3. *pratyabhijñāna*.

4. *smṛti*.

tion complétive s'y exerce sans doute par un apport d'images; mais en même temps et dans le même mouvement, à travers tous les degrés de schématisation imaginative et intellectuelle, la vertu profonde des idées divines et des universaux concrets fait sentir en eux sa présence latente et unifiante. Ils expriment notre subjectivité individuelle par la manière dont ils organisent et réorganisent dans un métabolisme incessant et pour chacune des démarches de notre esprit, les impressions particulières de la mémoire sous des schèmes généraux, recomposant le visage du réel suivant les parti-pris constants de notre caractère et les préférences changeantes de notre attention spontanée. Mais par les idées divines ils participent aussi à l'universalité en laquelle subjectivité et objectivité se rejoignent. Le *saṃskāra* se meut ainsi entre deux pôles objectifs : celui de la sensation, infaillible mais particulière, dont il tire son origine empirique et qu'il cherche à rejoindre dans la perception, et celui de l'idée divine concrète et universelle, principe à la fois du réel objectif et des nécessités universelles dans la représentation. Bien plus que dans sa parenté à la sensation dont il est la trace conservée par imprégnation de l'organe interne, c'est dans cette objectivité *a priori* qui lui est immanente qu'il trouve la possibilité de rencontrer le donné réel à la porte des sens et de le reconnaître valablement ¹.

La théorie védāntique de la perception nous fait comprendre pourquoi le jugement peut n'être pas considéré par Çāṅkara comme un mode original de connaissance mais comme ne faisant que formuler explicitement les implications contenues dans une perception ou dans l'une de ces représentations complexes par lesquelles les *saṃskāra* s'expriment selon telle ou telle perspective prise sur leurs virtualités. Tout ce qu'il ajoute à la sensation brute lui est fourni par la mémoire qui s'analyse en lui. C'est un produit, non un facteur.

Bien donc que le rapprochement de plusieurs représentations de mémoire puisse faire jaillir une connaissance inédite ², ainsi qu'il apparaît

1 Au niveau humain de la pensée, l'universel immanent au *saṃskāra* se manifeste moins dans une connaissance qui l'aurait pour objet premier et direct — car cette connaissance, de soi, veut être intuitive, puisqu'il s'agit d'un universel concret, et l'homme n'a pas normalement accès à l'intuition suprasensible — que dans un *dyanamisme* unifiant et totalisant la discontinuité de l'expérience. Dans la perception, le fonctionnement du *saṃskāra* en tant qu'universel est inconscient ou très faiblement conscient; et c'est là sans doute l'une des conditions qui rendent possibles les illusions perceptives. Nous allons voir que dans l'inférence ce dynamisme est conscient. On peut concevoir toute une gamme de degrés intermédiaires. Au surplus un fonctionnement inconscient peut devenir conscient ainsi qu'en témoigne la théorie de la perception qui vient d'être exposée et selon laquelle mémoire et reconnaissance interviennent de manière plus ou moins explicite dans le procès perceptif.

2. *anubhava* par opposition à *smṛti*, cf. sup. p. 133.

dans l'*inférence*¹, et qu'une inférence se compose, à prendre la chose du dehors, d'une suite d'énonciations judicatives, le jugement inférentiel ne devra être considéré lui aussi que comme une expression ou comme un produit. Le Védānta a reçu de l'école du Nyāya le corps de sa doctrine logique, mais il lui a insufflé un esprit nouveau : tandis que les Naiyāyikas envisagent la relation universelle² qui correspond — d'assez loin d'ailleurs — à la majeure de notre syllogisme, comme imposant sa régulation au raisonnement en tant même qu'*universel* représenté — remémoré, dit l'Inde — et en vertu des inclusions logiques, connues d'abord pour elles-mêmes, qu'il propose à l'esprit, le Védāntin, pour qui l'universel abstrait reste sans efficace comme sans consistance s'il prétend être autre chose qu'une expression du dynamisme plus profond d'un *samskāra*, tient que le véritable moteur logique du raisonnement est le fonctionnement du *samskāra* lui-même ; fonctionnement non pas aveugle et inconscient comme celui des associations d'images, mais conscient et donc contrôlé par l'esprit et maintenu dans l'objectivité et la nécessité logique qui lui sont inhérentes. Ainsi l'inférence n'est-elle pas une somme de jugements, mais une totalité dynamique progressive s'exprimant dans une suite de propositions³.

Telle est la fonction d'élobaration de la pensée dénommée *citta*. Bien que dépendant, pour une large part, des dispositions subjectives individuelles, elle reste néanmoins ordonnée à la connaissance objective du donné réel, externe ou interne. Il importe donc de reconnaître une fonction psychologique nouvelle de qui relève proprement et immédiatement l'individualité du sujet : c'est l'*anṛhāṅkāra*, la fonction du moi⁴. Çāṅkara y voit dans l'ordre intellectuel, le principe d'individuation de la conscience, la racine de l'organisation de notre expérience et de notre vie psychologique comme expérience du moi. C'est un principe d'unité qui fait sentir sourdement son influence en chacune de nos activités conscientes ou inconscientes et s'exprime au grand jour dans le *je* des propositions que la grammaire appelle de la première personne. Dans l'ordre pratique et moral c'est la source du vouloir-vivre, de l'égotisme et même de l'*égoïsme* — le mot prend souvent en effet cette nuance préjorative à raison de l'individuation et de la limitation qu'il signifie.

Au sommet de notre organisme psychique, enfin, règne la fonction suprême appelée *buddhi*. La racine *budh* veut dire éveiller, s'éveiller. Le sens exact de *buddhi* sera donc : la fonction par laquelle l'esprit a la maîtrise consciente de ses opérations et de ses actes, est éveillé à

1. *anumāna* le second des *pramāṇa* de la logique védāntique.

2. *vyāpṛ*

3 Cf XVII.

4. Littéralement le producteur du *Je*.

lui-même. Elle est essentiellement caractérisée par la *décision*¹, c'est-à-dire à la fois par la certitude intellectuelle selon son double aspect de réponse à l'évidence objective, et de fermeté et de pureté subjectives, et par la décision volontaire nécessairement impliquée, pour l'Inde, dans l'acte d'*assentiment* le plus spéculatif². Par ce qu'elle introduit d'immutabilité lumineuse dans le flux psychologique, *buddhi* est la fonction de l'éternel dans nos esprits individuels, relatifs et soumis au temps : de ce biais l'habitude de rendre le terme *buddhi* par celui d'*intellect* se justifie dans une certaine mesure, puisque, de même que *vous* ou *raison* ou *Vernunft*, ce mot peut désigner chez nous une fonction encore psychologique et déjà métapsychologique de l'éternel³. Si noble soit-il, en effet, l'intellect dont nous parlons ici est individué comme l'organe interne auquel il appartient. Individuation illusoire sans doute, mais dans l'ordre de l'illusion primaire et fondamentale, de l'illusion la plus consistante. Force est bien d'ailleurs qu'il en soit ainsi : comment expliquer autrement qu'il puisse se mettre « au service de la vie », de la vie douloureuse et décevante de la transmigration ? Restera à rendre compte du rapport spécial qui rattache les intellects particuliers à l'Intellect universel, à la *buddhi* d'Içvara⁴.

Ainsi répond au *doute* qui fut l'initiateur⁵ de toutes les démarches de l'esprit, la *décision* qui les achève et les couronne. On remarquera comment la fonction d'affirmer (et de nier) qui pour nous est indivisible, se scinde ici en deux : tout ce qui en elle implique une solidarité essentielle avec la totalité des dispositions individuelles et le dynamisme de la pensée élaboratrice ressortit au *mental* et à l'*attention*. Ce qui, au contraire, sans rompre avec les autres fonctions de l'esprit et sans cesser de leur être immanent, insère dans le courant de la pensée empirique le témoignage d'un principe transcendant d'actualité sereine, lumineuse

1 *nīścaya* ou *adhyavasāya* cf. B. S. Bh., II. 3 32 [*antaḥkaraṇam*] *nīścayādivṛttikam buddhivṛti* |

2. A la manière dont chez Spinoza le *conatus* n'est qu'un aspect de l'*idée*. L'analogie s'arrête d'ailleurs à l'identification de l'intellectuel et du volontaire, car *buddhi* n'est ni la fonction ni le lieu des idées — ce rôle appartient au *citta* — mais la fonction de l'assentiment considéré comme transcendant aux idées, aux représentations.

3. Mais en même temps que sa légitimité partielle, l'arbitraire de cette traduction saute aux yeux : l'intellect ne se distingue-t-il pas presque toujours de la volonté, pour ne souligner ici que la plus manifeste des différences entre le contenu moyen de notre mot français et celui du mot sanskrit qu'il a mission de rendre. Protégés contre toute illusion, nous prenons donc intellect pour équivalent de *buddhi* quand ce terme est employé dans le sens précis qui nous occupe présentement. Mais il a d'autres valeurs, moins strictes, notion, idée, esprit, etc...

4. Voir Partie III.

5. Postérieurement à l'appréhension sensible, toutefois.

et immobile, cela appartient à l'intellect. Sans doute l'assentiment peut tomber à faux, et le témoignage de la conscience pure être appliqué indûment par la *buddhi* : c'est la marque d'une dépendance et d'une limitation, d'un égoïsme encore tenaces ; mais positive ou négative par rapport au donné de la représentation, la décision est intrinsèquement position de soi, présence du Soi. Car il n'est point d'affirmation de soi vraiment inconditionnelle — fût-elle insérée dans la relativité — qui ne manifeste la proximité de l'*ātman* absolu lui-même. Et quelle affirmation plus inconditionnelle de l'esprit se pourrait concevoir que celle où il s'engage tout entier et définitivement ? Ce n'est pas en tant précisément qu'individuel que le sujet s'avère capable d'un acte aussi plénier, car à ce niveau il est surtout incomplétude, indétermination par défaut, et donc désir et passion. Ce n'est pas non plus en tant que sujet « nourri », complété par l'objet, car un enrichissement de cette sorte est incapable de surmonter vraiment la dualité qu'il présuppose. Il faut que l'identité fondamentale du sujet et de l'objet s'exprime dans la conscience empirique elle-même comme dominant toute dualité. L'intellect seul, participation prochaine du Soi éternellement un et lumineux, est ordonné à un tel accomplissement.

La décision est l'acte propre de la *buddhi* dans l'ordre de la vérité — vérité du connaître et du vouloir. Il semble qu'on puisse assigner à cette même fonction un acte équivalent dans l'ordre de l'affectivité ¹. A défaut de preuve expresse nous trouvons chez Çankra des indices assez suggestifs à l'appui de cette opinion. Commentant un verset de la Bhagavad Guîtâ dans lequel les impressions de froid et de chaud, de plaisir et de douleur, produites par le contact des sens avec leurs objets, sont dites impermanentes, le philosophe se demande pourquoi les sensations de froid et de chaud sont ici mises en rapport direct avec les affections de plaisir et de douleur et pourtant distinguées d'elles, et il écrit : « Le froid est parfois plaisant et parfois douloureux ; pareillement aussi la forme propre du chaud est [affectivement] instable. Par contre les formes propres du plaisir et de la douleur sont fixes et ils n'en changent point. C'est la raison pour laquelle le chaud et le froid sont mentionnés à part du plaisir et de la douleur » ². A ces paroles du maître. Anandagiri ajoute une importante glose : « Si le verset sacré parle du chaud et

1. C'est la thèse formelle d'un védântiste aussi averti que KRISHNA CHANDRA BHATTACHARYA. Cf. XVII, § 57

« *Buddhi* is the faculty of knowledge... the unquestioning, quiescent self-affirmation in the copula of a judgment, in belief, in the feelings of *pleasure and pain*. »

2. B. G. Bh., II. 14 *śītaṃ kadācit sukhaṃ kadācidduḥkhaṃ tathosnamapyaniyatārūpaṃ sukhaduḥkhe punarniyatārūpe yato na vyabhicarato 'tastābhyāṃ prīhakaśītosnayoṃgrahaṇam* |

« du froid comme étant à part de l'ordre objectif auquel cependant ils
« appartiennent, c'est pour faire entendre indirectement que la cause
« [immédiate] du plaisir et de la douleur est la convenance ou la discon-
« venance du chaud et du froid [à l'égard de nos dispositions subjecti-
« tives]. Car c'est après avoir produit le chaud ou le froid comme har-
« moniques ou désharmoniques par rapport au sujet que les objets
« extérieurs engendrent le plaisir et la douleur » ¹.

Autrement dit, le chaud et le froid se distinguent d'autres qualités objectives en ce qu'ils intéressent habituellement notre affectivité, ne sont jamais ou presque jamais affectivement neutres. Ce n'est pas la relativité de la sensation de chaud ou de froid en tant que sensation qui intéresse ici Çankara, mais sa relativité, son instabilité en tant qu'affection ². L'objet chaud ou froid nous plaît ou nous déplaît selon qu'il vient renforcer ou détruire l'équilibre momentané de la chaleur et du froid en notre propre corps, selon qu'il s'accorde ou ne s'accorde pas avec nos dispositions subjectives qui sont changeantes, au moins en de certaines limites. Dans le plus humble des plaisirs, la plus physique des douleurs, au contraire, il y a comme un engagement — ou un refus — de notre être tout entier. A sa manière, une impression de plaisir ou de douleur est un absolu qui ne peut être jugé que par lui-même au moment où il se produit à la conscience. La signification métaphysique du plaisir et de la douleur n'est pas dans ce qu'ils impliquent d'activité ou de passivité de la part du sujet individuel, mais dans l'affirmation *inconditionnelle* du Soi qui s'y manifeste comme acceptation d'un plus-être ou refus d'un moins-être pour un sujet individuel donné. Or avec l'inconditionnalité nous nous haussons nécessairement à l'intellect, toutes les autres fonctions de l'esprit restant immergées dans le relatif. Çankara ne nous dit-il pas lui-même que « l'intellect est au dessus du mental » parce que c'est portés par l'intellect que les objets de jouissance s'insinuent jusqu'à l'âme jouissante » ³ ? Sans doute, à n'envisager que le contenu empirique des affections de plaisir ou de douleur, sommes-nous rejetés en pleine relativité. Ne forment-ils pas un *dvandva*, un de ces couples de corrélatifs dont les termes ne peuvent se définir que l'un par l'autre et ne peuvent se produire qu'en fonction de l'élimination ou de la réduction de l'autre ? Par là ils expriment la perpétuelle mutabilité du sujet individuel soumis à d'incessantes alternances d'action et

1. *viṣayebhyaḥ[^{tu}] prthak kathanam tadantarbhūtayoreva tayoḥ sukhadūḥkha-
hetvorānukūlyapratikūlyayorupalakṣaṇārtham | adhyātmanḥ hi śītaṃ uṣṇaṃ vānukū-
lāṃ pratikūlāṃ vā sampādya bāhyā viśayāḥ sukhān janayanti |*

2. Au contraire, c'est leur corrélativité, l'implication réciproque de leurs « formes propres » qui attirent ailleurs son attention · cf. sup. Part. I, p. 40 et 41.

3. B. S. Bh., I IV. 1 : *manasas tu parā buddhiḥ | buddhiṃhyāruhya bhogya-
jātaṃ bhoktāram upasarpati |*

de passion, d'accroissement et de diminution d'être. Mais plus profondément encore c'est l'immuable témoignage de la pensée et de l'être purs en faveur de l'être participé et contre le non-être dont il est mêlé, qu'ils signifient d'une manière immédiate et toute spontanée, avant toute réflexion et jusque dans les zones les plus déspiritualisées de la conscience animale ¹. En sorte que s'il convient de reconnaître une hiérarchie qualitative des affections fondée sur les différences de niveau spirituel des états psychologiques dont ces affections sont le signe, il faut d'autre part souligner leur identité fondamentale du point de vue de l'*ātman* qui se manifeste en elles.

Les diverses fonctions de l'organe interne qui viennent d'être décrites s'ordonnent à des actes qui en constituent les modes variés d'actualisation et qui d'ailleurs, ainsi que nous l'avons vu, portent le même nom générique de *vr̥tti* ², pris cette fois dans un sens terminal plutôt que tendanciel. « La *vr̥tti*, écrit M. Mahendranāth Sircar ³, est la conscience déterminée qui se situe entre la conscience comme sujet et la conscience comme objet. Elle existe sous deux perspectives, celle du « Soi et celle de l'objet... L'organe interne émet ⁴ une partie de son propre être, et la conscience sous-jacente à l'organe [tout entier] est appelée sujet. Cette partie de l'organe interne qui sort et s'établit entre le sujet et l'objet est ce que l'on appelle *vr̥tti* et la conscience immanente est appelée *vr̥tti-caitanya*. La *vr̥tti*, derechef, comporte une partie qui prend la forme de l'objet et qui est propre à nous le faire connaître : on la nomme *abhivyaktiyogya* (i. e., capable d'exprimer ou de manifester). La conscience qu'elle enveloppe est dite conscience. L'objet est la conscience-objet cachée par l'ignorance. On s'exprime comme si l'objet de perception était une existence empirique. A parler strictement, ce n'est pas vrai. C'est ce qui est caché à la vue par l'ignorance qui forme le véritable objet de la connaissance, et cela n'est pas objet en soi, mais conscience objectivée.

« Dans la perception interne des états de conscience, le *pramatr-caitanya* ⁵ ne sort pas pour aller coïncider avec le *viśaya-caitanya* ⁶, mais s'arrête au *vr̥tti-caitanya* ⁷...

1. Ne tenons-nous pas ici un principe de solution touchant le grave problème de la nature de la béatitude absolue (*ānanda*) et de son rapport à la pensée et à l'être (*cat* et *sat*) : nous savons maintenant que le plaisir dans ce qu'il a de plus profond et de plus positif échappe à la relativité : précieux gage du caractère positif de la béatitude spirituelle.

2. Cf. sup. p. 126 note 2 et p. 131 note 2

3. XXI, pp 185, 6.

4. L'expression est tout à fait adéquate puisque dans la perception externe, l'esprit sort à la remonte de l'objet jusqu'à la porte du sens.

5. Conscience-sujet.

6. Conscience-objet

7. Conscience du mode d'actualisation de l'organe interne.

« Les autorités diffèrent ici. Certains pensent que l'introspection implique un état subjectif [qui va faire fonction d'objet] et la conscience de cet état. Elle se résout en deux *vyrtti*, l'une qui constitue l'état [déterminé] de plaisir par exemple, et l'autre qui l'exprime.

« D'autres pensent qu'introspection signifie conscience claire d'une modification mentale. Cette modification est elle-même l'état révélé par la conscience.. Point n'est besoin d'une autre *vyrtti* pour pour que le sujet soit conscient de sa transformation.

« Dans la perception interne nous avons donc soit deux, soit trois éléments. Mais en tout cas une modification ou *vyrtti* est nécessaire. »

Il faut prendre garde cependant que la conscience empirique elle-même ne s'épuise pas dans la connaissance de l'objet ou des états objectivés du sujet, ni même dans la connaissance seconde de la *vyrtti* médiatrice prise à son tour pour objet. Elle inclut encore, et c'est en cela qu'elle reste conscience, une aperception plus ou moins claire du sujet comme actuellement connaissant. Il doit nécessairement en être ainsi, puisque « la perception, à parler strictement, consiste à fournir des « objets au témoin ou conscience perceptive » ¹.

Et la tendance essentielle de la philosophie çankarienne ne va qu'à justifier l'introversion mystique, à montrer pourquoi la discipline du *yoga* peut et doit libérer progressivement le sujet conscient des objets auxquels il se porte et de ceux qu'il crée, et de son inclination même à objectiver, afin que se retrouvant seul avec lui-même, il expérimente sa véritable nature. S'il n'y avait dans la connaissance la plus engagée en son objet, l'amorce au moins d'une pure connaissance de Soi, si voilée, si oblique, si marginale qu'on le voudra, la dialectique de conversion vers le Soi-même serait impossible ou arbitraire, et la supra-conscience de la Pensée absolue ne serait en vérité qu'une inconscience.

Mais le chemin est long qui ramène de la connaissance pratique polarisée par l'objet à la connaissance pure en qui la relativité même du sujet à l'objet, est abolie. Et les exigences vitales font payer d'un grand prix la liberté de l'esprit qui est tombé dans leur piège.

Çankara aurait pu, s'il l'eût voulu, trouver dans la tradition indienne de solides cautions pour magnifier la *vie* et la porter à l'absolu. Nombreux d'ailleurs sont les textes où il lui plaît d'envisager l'évolution cosmique dans son orientation vitale et il lui arrive d'appeler *Vie* ² le principe même de l'univers. Il reste qu'à ses yeux le passage est impossible de la vie comme telle à l'Absolu pris en lui-même, et que s'il y a ordination de la vie à la spiritualité, il y a aussi dualité entre

1. MAHENDRANATH SIRCAR, XXI, p. 184. La notion de « témoin » — *sākṣin* — sera élucidée plus bas.

2. *prāṇa*, souffle, souffle vital, vie.

elles et donc opposition. Entre l'une et l'autre la différence n'est pas de degré mais de nature.

Dans le détail la pensée du Maître se montre ici d'une interprétation délicate. Efforçons-nous à la serrer de près.

Nous avons déjà noté que les deux mouvements d'expansion et de rétraction, d'évolution et d'involution qui régissent l'univers signifient chacun à sa manière la nature intime du Brahman, son infinie générosité et sa pure actualité qui ne sort jamais d'elle-même. Cette loi vaut bien entendu dans l'ordre de l'esprit : il faut que la spiritualité rayonne jusqu'aux frontières du néant, se lie et s'engage avec les ténèbres mais enfin s'en dégage à jamais victorieuse : transmigration et délivrance. Mais nous savons aussi qu'un des premiers effets du principe de dualité et de dispersion est d'introduire un écart qui va toujours grandissant entre la manifestation objective de l'absolu qui nous apparaît exclusivement comme être et sa communication subjective de qui relève en propre la spiritualité participée. Il est impossible cependant que cette dualité ne soit en aucune façon compensée. Il ne suffit donc pas qu'en vertu du parallélisme de la subjectivité à la causalité substantielle l'esprit fini retrouve en l'Être absolu son fondement et sa substance ultimes parce que dans l'absolu Être et Esprit sont rigoureusement identiques, il faut encore que dans l'ordre relatif lui-même l'être déspiritualisé exerce à l'égard de l'esprit sa fonction substantielle d'une manière secondaire et adjuvante. C'est à cette exigence que répond la notion de *corps vivant* : le corps est conçu par le Védānta comme un *āśraya*, comme un point d'appui, une base indispensable à l'action de l'esprit dans le monde : la notion d'organe doit se compléter par celle d'*āśraya*, laquelle déborde même les limites du corps individuel et dénote sous un certain aspect la nature entière en tant que prolongement de l'organisme corporel et que référée elle aussi au service de l'esprit¹. Ainsi est-il satisfait selon toutes les perspectives du système au primat de la causalité substantielle si solennellement affirmé, puisque non contente de régner sur le monde en tant que son principe et sa source elle projette en ses effets les plus extérieurs et les moins actifs comme une image symétrique et renversée d'elle-même². Et la vie apparaît comme l'adap-

1. Cf. B. S. Bh., I, I, 2 où il est parlé du monde comme *āśraya* de la rétribution des actes.

2. Nous avons déjà rencontré d'autres exemples de ce renversement du point de vue de la substance où se manifestent à la fois l'importance de cette notion pour la pensée çankarienne, et le rôle ambigu de l'*illusion* qui dédouble toutes choses. De même que le corps est le point d'appui et l'instrument de l'esprit, de même l'objet est un point d'appui pour l'activité connaissante du sujet : c'est ce qu'implique le vocable d'*ālambana*, l'une des désignations indiennes de la notion d'objet (cf. *sup* p. 128). De même encore le *tamas*, le plus bas des *gunas* de la nature comporte un aspect stabilisateur, un aspect d'immobilité par pesanteur qui est comme une réplique de la causalité substantielle.

tation la plus haute de ce qui n'est pas spirituel à la spiritualité, comme l'explicitation des finalités profondes de l'univers matériel et de son devenir : avec eux elle est tout entière pour un autre que soi ¹, pour les fins de la personne spirituelle ², qui seule est vraiment et pleinement pour elle-même ³. Souvenons-nous cependant que rien ne peut être dans l'effet qui ne soit sous un mode éminent dans la cause ; et si la vie ne se laisse constater à notre expérience commune que tard dans l'évolution cosmique, parmi les effets des effets, comme une promotion des énergies de la nature inanimée, gardons-nous d'y voir un simple arrangement, fortuit ou intentionnel, d'éléments mécaniques. Le *prāṇa*, le principe vital est immanent aux organismes vivants et s'origine par voie de causalité substantielle à la source même de l'existence manifestée. La nature naturante en effet, peut être virtuellement vivante, sans qu'il soit nécessaire de tomber dans un panvitalisme indiscret qui confondrait les ordres et les perspectives : il est normal, selon le Védānta, que la cause soit plus riche que la somme de ses effets, *a fortiori* que l'un quelconque de ses effets ; la nature naturée contient des êtres inanimés et des êtres vivants ; les premiers plus simples, d'une simplicité de pauvreté entrent dans la composition des seconds plus complexes et plus nobles ; mais le point de vue de la composition est celui du conditionnement d'un effet par un autre, et non pas celui de la causalité profonde qui seule peut donner la vie comme une modalité supérieure de l'existence.

D'autre part, il n'est pas vrai pour l'Inde que la vie ne se manifeste qu'au niveau de ce qu'elle appelle notre *corps grossier* ⁴ : elle ne voit en lui que la dernière des manifestations vitales et elle en connaît d'autres, plus foncières. Le *corps subtil* ⁵ est le lieu des fonctions biologiques et psychologiques. Il ne se dissout pas à la mort et perdure jusqu'à la délivrance de l'âme dont il est la condition individuant ⁶ depuis toujours ⁷. À l'égard du corps grossier il joue le rôle de principe actualisant puisqu'il détient les fonctions qui les entretiennent tous deux dans la vie et les fonctions sensorielles de connaissance ou d'action dont le corps de chair et d'os ne fournit que les organes et le point d'appui. Quant aux quatre fonctions proprement psychiques, nous savons qu'elles résident dans l'organe interne qui, joint au principe vital individuel, constitue précisément le corps subtil ⁸.

1. *parārtha*.

2. *puruṣārtha*.

3. *svārtha*.

4. *sthūla śarīra*.

5. *sūkṣma śarīra*.

6. *upādhi*.

7. *anādi*.

8. Revenons un instant sur ces notions de *grossier* et de *subtil*. Nous avons vu

Le principe vital ¹, nous dit Çankara, n'est pas un organe ² puisqu'il n'est pas l'instrument immédiat de la connaissance ; il n'est pas non plus une fonction particulière, ³ mais de même que l'organe interne ⁴ s'actualise en une pluralité de fonctions, de même comporte-t-il cinq fonctions majeures : « Le souffle vital premier est lui aussi pourvu de ses « effets spécifiques puisqu'il est désigné par certains textes révélés « comme ayant en qualité de cause cinq fonctions propres, savoir :

(p. 55) qu'ils relèvent d'une certaine spatialité transcendante que l'Inde nomme *ākāśa* et qu'elle conçoit comme un dynamisme localisant par opposition à l'aspect effectué et orienté de l'espace, (*dis*). Le grossier constitue pour nous un point de départ expérimental nécessaire parce qu'il est à l'échelle de nos sens externes. Le subtil c'est d'une façon générale l'*ultra-sensible* (*atīndriya*) : aussi l'Esprit pur, qui transcende toute spatialité, peut-il être dit subtil. C'est néanmoins dans les limites de la spatialité — spatialisante ou spatialisée — que cette notion trouve ses réalisations les plus nombreuses. Mais dans ces limites mêmes le passage du grossier au subtil ne se réduit pas toujours à un passage du macroscopique au microscopique ni à un simple changement d'ordre de grandeur ; le subtil comporte des zones de plus en plus profondes dont la gradation correspond à la prépondérance croissante de l'aspect actif de l'*ākāśa*. En sorte que sans cesser de se définir par référence aux caractères communs de l'espace — étendue, tri-dimensionnalité etc. — il se ramène de plus en plus à une maîtrise sur ces caractères. Et l'on conçoit sans peine que ces variations de quantité intensive ou extensive puissent servir à mesurer des variations qualitatives de l'être, et le terme de subtil à connoter une dignité ontologique plus haute.

Ces considérations nous expliquent la portée véritable du concept de *corps subtil*. D'abord il s'agit bien d'un corps et non d'une âme inférieure : l'âme ne se définit point par la vie pour le Védānta mais par la spiritualité, et le corps subtil n'est absolument pas spirituel. L'obligation où nous sommes de parler de psychologie et de fonctions psychiques ne doit pas nous faire oublier ce point de doctrine : et c'est d'ailleurs dans la mesure où elles sont assumées par la conscience que ces fonctions méritent d'être appelées psychiques. Mais ce corps subtil se comporte bien à l'endroit du corps grossier à la façon d'une âme et lui est véritablement immanent. Le corps grossier ne participe-t-il à la vie que par le corps subtil, ou reçoit-il directement des profondeurs vitales de la nature naturante une disposition positive à l'ordre biologique ? Nous ne saurions trancher le doute. Une chose au moins est certaine c'est que cette disposition ne saurait s'actualiser hors la présence du *sūkṣma śarīra* et se perd dès qu'il s'éloigne.

D'autre part, l'habitude se prendra dans l'école de Çankara, bien que l'expression n'apparaisse guère dans les écrits du Maître, de distinguer nommément un troisième corps individuel, le *corps causal* (*kāraṇa śarīra*), d'où procède et en qui se résorbe causalement et substantiellement le corps subtil. Tandis que le corps grossier n'est que joint à celui-ci et en reste séparable, la relation qui règne entre les corps subtil et causal est la plus forte que connaisse l'ontologie védāntique, et la plus intrinsèque, celle de l'effet à sa cause substantielle, une relation d'identité (*tādātmya sambandha*).

1 *mukhya prāṇa*, souffle principal. B. S. Bh., II, IV. 8 et seq

2 *kāraṇa*, instrument ou organe Cf. B. S. Bh., II, IV, 11.

3 *vyūti*, cf. B. S. Bh., II IV, 9.

4 *manas*, cf. *id.*, II. IV. 12

» le *prāṇa*, l'*apāna*, le *vyāna*, l'*udāna*, le *samāna*. » [B. A. U. I. V. 3] Et « cette distinction de fonctions est relative à une diversité d'effets. Le « *prāṇa* [au sens étroit] est la fonction qui dirige le souffle vers l'avant « et qui opère l'expiration avec les effets connexes. L'*apāna* est la fonction qui dirige le souffle vers le bas et qui opère l'inspiration etc... « Le *vyāna* se situe au point d'articulation des deux précédents ; il « est la cause des actions qui demandent une grande énergie. L'*udāna* « est la fonction qui dirige le souffle vers le haut : c'est lui qui produit la sortie de l'âme [par le sommet de la tête, au moment de la mort] ¹. Le *samāna* est la fonction qui répartit également les sucres nutritifs dans tous les membres... » ² D'un certain point de vue, le principe vital domine tout notre organisme : c'est de lui que les sens de connaissance ou d'action reçoivent l'énergie nécessaire à l'exercice de leurs fonctions ³, c'est par lui que le corps et les sens subsistent ⁴, sont conservés ⁵, nourris ⁶. Dans un apologue célèbre qui rappelle un peu la fable des membres et de l'estomac, l'Oupanichad montre que la lésion ou la destruction d'un sens particulier n'altèrent pas la vie comme telle, mais que si la vie se retire, les sens et le corps sont frappés à mort à l'instant même ⁷. Pourtant n'allons pas donner au souffle vital individuel une éminence causale telle qu'il contienne substantiellement et par identité virtuelle les sens et leurs fonctions : « la perception des objets trouve sa raison propre dans les sens, non dans le principe

1. Cf. B. S. Bh, IV. 17. Bien entendu ce n'est pas l'âme qui se meut réellement en ce départ puisqu'elle est omniprésente et immobile, mais seulement le corps subtil dont elle est affectée. Il faut d'ailleurs avoir atteint un niveau de spiritualité déjà considérable pour que la mort s'effectue par cette voie, c'est-à-dire par le vaisseau subtil appelé *susumnā* qui débouche au sommet du crâne et qui est le canal de nos énergies vitales sublimées par les purifications rituelles et ascétiques et par la méditation.

2. B. S. Bh, II. IV. 12. *śāścāśrī mukhyasya prāṇasya vaiśeṣikam kāryam | yatkāraṇam pañcavṛttirayaṁ vyapadiśyate śrutiṣu prāṇo 'pāno vyāna udānaḥ samāna itī | vṛttibhedāścāyaṁ kāryabhedāpekṣaḥ | prāṇaḥ prāṇavṛttirucchvāsādikarmā | apāno 'rvāḡvṛttirniśvāsādikarmā | vyānaśtayoḥ saṃdṛhaḥ vartamāno vīryavatkarmahetuḥ | udāna ūrdhvacvṛttirukrāntyādihetuḥ | samānaḥ samam sarveṣvaṅgeṣu yo 'nnarasānnayati |*

3. B. S. Bh., II. IV. 19. ... *vāḡādīṣu pañcspandālābhasya prāṇāyāticetvam tad-rūpabhavanam vāḡādīnāmīti mantavyam na tādātmyam |*

« Il faut entendre le passage de l'Écriture où il est dit que la parole et les autres sens » devinrent chacun un aspect particulier du souffle » [B. A. U., I. V. 21] « comme signifiant que la parole et les autres sens dépendent du souffle pour ce qui concerne leur approvisionnement en énergie motrice, mais non pas qu'ils lui sont substantiellement identiques. »

4. *Id.*, II. IV. 11 *prāṇanimitāṁ śarīrendriyasthitim darśayati |*

5. *Id.*, *prāṇanimitāṁ śarīrarakṣām darśayati |*

6. *Id.*, *prāṇanimitāṁ śarīrendriyapuṣṭim darśayati |*

7. Cf. Ch. U., V. I. 6, 7, B. A. U.

« vital »¹. L'ordre des choses dont nous sommes présentement occupés est beaucoup trop éloigné de la plénitude et de la simplicité originelles pour échapper aux renversements de supériorité qu'entraînent la pluralité et la relativité. En un sens le principe vital commande tout l'individu vivant : il n'en est pas moins vrai que la vie n'est qu'un moyen ordonné aux fins de la spiritualité², non pas sans doute un moyen immédiat à la manière des sens externes et de l'organe interne, mais un moyen tout de même pour autant qu'elle permet à ceux-ci d'exister. Et si la causalité générale qu'elle exerce sur eux lui confère une dignité plus haute, leur immédiate proximité à l'Esprit autorisée par l'humilité même et l'effacement de leur nature d'instruments les introduit dans sa gloire qui dépasse toute autre gloire.

Ce problème de l'ordination des fins et des alternances de primauté entre la vie et l'esprit, entre la biologie et la psychologie, n'a pas qu'un intérêt purement spéculatif et, si délicat soit-il, n'est en aucune façon luxe et subtilité. Car posé en termes moins techniques et sous un angle un peu différent, il pourrait s'exprimer ainsi : la vie de par son essence et sa destination même est au service de la spiritualité dans l'homme ; mais nous constatons aussi qu'elle a dans une certaine mesure besoin de nos activités psychiques pour s'entretenir et se perpétuer, en sorte que le fonctionnement complexe de l'organe interne tel que nous l'avons décrit plus haut apparaît à bien des égards comme un « passage de l'esprit au service de la vie ». Cercle de misère et de servitude en quoi consiste précisément la transmigration et qui, parce qu'il s'est une fois formé, dès toujours, semble ne plus pouvoir être rompu. Voulant pousser sa conquête aussi loin qu'il le peut dans le domaine de la Nature, voici que l'Esprit se trouve lui-même empiégé dans l'invincible ambiguïté de Mâyâ qui se traduit ici par une exaspération du désir vital venant faire échec à l'aspiration inconsciente de la Nature vers la spiritualité. Perception, pensée et pratique utilitaires, mais aussi culture, savoir, art, moralité conspirent à ouvrir pour la vie un champ d'expansion de plus en plus vaste et s'infléchissent plus ou moins dans le sens de ses prétentions à l'autonomie et de ses exigences indéfinies. Sans doute en tout ceci l'Esprit ne fait-il que prêter sa lumière aux énergies biologi-

1. Cf. B. S. Bh., II, iv. 19 : *viṣayālocanāhetutvaṃ cendrvyānām na prāṇasya...*

2. Cf. la discussion menée sous B. S., II. iv. 10, où il est montré que le principe vital n'est pas « autonome » (*svatantra*) : « De même que la vue et les autres sens, à la manière des ministres d'un roi, sont au service de l'activité et de la jouissance de l'âme et ne sont pas autonomes, ainsi le principe vital, à la manière du premier ministre de ce roi, étant au service de l'âme par une coopération générale à toutes ses fins, n'est pas autonome. »

yathā cakṣurādīni rājapraṁkṛtīvajjīvasya kartṛtvaṃ bhokṛtvaṃ ca pratyupakaraṇāni na svatantrāni | tathā mukhyo'pi prāṇo rājamantṛivajjīvasya sarvārthakaratvenopakarāṇabhūto na svatantraḥ |

ques afin que celles-ci lui préparent la voie et lui fournissent l'instrument dont il a besoin pour agir dans le monde, sans doute n'aliène-t-il jamais véritablement sa liberté. Mais pour la conscience empirique vient un moment où l'équilibre se rompt entre les exigences de la vie et les services qu'elle peut rendre, où l'hypertrophie de ses mécanismes auxiliaires asservit l'agent principal et subvertit l'ordre de ses fins.

Il est particulièrement intéressant de confronter l'attitude bouddhiste avec celle du Védānta, en face du problème qui nous occupe. Du positivisme moral de ses origines, le Bouddhisme a toujours gardé, au moins à l'état virtuel, un penchant à envisager les choses moins du point de vue de leur source ontologique, de leur fondement premier, que du point de vue de leur fin ultime et de leur devenir. Le problème du *pourquoi* de la création n'a donc pour lui aucune acuité, même quand, en dépit des prohibitions du Bouddha, il se pose. L'action, la vie, la servitude, il les prend comme des données et ce qui lui importe c'est la voie de transcendance, le moyen de les surmonter. Le Védānta au contraire s'est toujours proposé comme une métaphysique en même temps que comme une doctrine de la délivrance, il a toujours conçu le salut comme un retour à la source des apparences. Le moment est donc grave pour lui où il doit rendre compte du fait, des modalités et des fins de la création. Tout n'est pas dit en effet lorsqu'on a constaté que la production du monde est une expression nécessaire et naturelle de la générosité absolue dans la capacité réceptive, mais indéfinissable selon l'être ou le non-être, de l'illusion cosmique, et que la présence même de cette capacité est comme une première réponse du néant à la sollicitation suractivement généreuse de l'Etre. Si infrangible que soit la nécessité de cette manifestation elle ne procède pas moins de la Pensée pure que de l'Etre pur ; et bien que rigoureusement indifférenciée, la conscience absolue contient positivement et à l'état virtuel, une connaissance de sa propre bonté comme fin universelle et de l'ordre des valeurs de bonté qui en peut émaner. Sans doute aurons-nous garde de méconnaître que le caractère essentiellement spirituel de l'être par soi ne saurait impliquer aux yeux de Çankara que la création se fasse par un *choix* parmi des mondes possibles, fût-ce même un choix motivé par des nécessités morales à la manière leibnizienne ; l'Inde a toujours pensé que tous les possibles de tous les mondes possibles ont trouvé ou trouveront à se manifester dans l'infinité du temps. Il n'en reste pas moins que la Pensée n'est pas tout à fait pour le Védāntiste ce qu'elle est pour Spinoza, c'est-à-dire un attribut de la substance, parallèle aux autres : d'abord le Brahman n'est substance que par rapport à un monde illusoire et non par rapport à un monde réel comme est celui des Spinozistes ; ensuite la Pensée n'est pas parallèle à l'Étendue ou à tout autre attribut mais les domine infiniment, les contient tous virtuellement et n'est contenue par aucun d'eux. Comme

l'Être auquel elle est identique elle dépasse toute pluralité, toute diversité et coïncide avec l'absolu lui-même. Elle n'est attribut que dans les catégories du langage et de la représentation. En réalité ultime nulle distinction ne la sépare de son sujet : elle lui est rigoureusement égale. Çankara est bref pour prononcer que « Dieu est innocent » : c'est qu'il tient la chose pour assurée. Moins urgent à coup sûr que dans une philosophie où l'acte créateur est tenu pour un acte de choix conscient, le problème des motifs de la création ne laisse donc pas de se poser pour la doctrine védāntique, au lieu que la métaphysique d'un Spinoza doit l'ignorer.

Or ces motifs ne nous apparaîtront clairement que si nous savons rattacher à la suractivité virtuellement créatrice du Brahman, moyennant l'activité actuellement créatrice de son hypostase personnelle, l'action humaine elle-même qui en est le prolongement.

L'opposition est constante dans le Védānta entre la *connaissance*¹, laquelle ou bien se trouve d'emblée identique à une réalité actuellement accomplie dans tout son être² ou bien s'identifie à elle grâce à une activité de l'esprit qui ne modifie pas son objet, et l'*action*³ dont le propre est de viser une œuvre à faire⁴, un effet à produire⁵, un terme à modifier, à marquer de l'empreinte d'un esprit. Et tandis que la connaissance n'est elle-même que dans une coïncidence parfaite avec l'être, l'action est un intermédiaire entre une pensée prégnante d'ontologie et de l'être à *produire*, encore problématique et inaccompli. Çankara n'admettra jamais que l'action puisse être autre chose et plus qu'une modalité de l'être, la manière dont il se communique : mais combien ce moment où l'être se livre à l'aventure du devenir est émouvant et grave !

Prise en sa complétude la notion indienne d'action intègre les notes d'art et de moralité. Elle est art en tant qu'elle exerce avec une liberté dominatrice et comme par jeu sa puissance productrice. Mais jeu et liberté n'excluent pas le *sérieux* d'un *engagement* véritable : la racine de la moralité réside en ce que l'agent se met tout entier dans son acte, sans réserve, sans avarice ni égoïsme, en visant dans la particularité de l'effet l'expression d'une générosité universelle.

Si riche soit-elle, cependant, et quelle que puisse être la souveraineté de son déploiement créateur l'action reste essentiellement relative. Il est accidentel à la connaissance de comporter un terme objectif. L'art ne se conçoit pas au contraire sans une matière plastique où il trouve

1. *jñāna*.

2. *paramsthita vastu*.

3. *karman* ou *kṛyā*.

4. *kartavya* = faciendum.

5. *kārya* = faciendum.

son point d'appui¹. Nouvelle vérification de la loi de symétrie inverse qui régit la constitution de Mâyâ. Le sujet, cause substantielle dans l'ordre de l'esprit, tient de lui-même, des virtualités ontologiques qu'il porte en soi la règle *a priori* de son opération, et de l'immobile actualité de sa connaissance la décision efficace qui promeut et maintient son activité; mais à cette activité opératrice Mâyâ s'offre comme un terme à la fois passif et positif: positive elle constitue une base, un support, un point d'appui, image renversée de la substance; passive, indéterminée par défaut, plastique comme une glaise, elle aspire à recevoir du sujet les déterminations actuelles qui nourriront son indigence et lui permettront d'approcher un peu de l'indétermination par plénitude où repose l'absolu, de lui ressembler à sa manière.

Dans l'action le sujet se donne à son effet: il lui communique l'être et avec l'être une certaine gratuité, un certain *pour soi* qui répondent à sa propre liberté et son propre désintéressement. Mais ce mouvement de générosité reste fidèle à l'inviolable intériorité et inconditionnalité du Soi-même, de l'*âtman* unique et absolu qui du point de vue de la relativité apparaît comme fin souveraine et universelle. Aussi l'action comporte-t-elle en plus de son fruit terminal, de l'œuvre qu'elle suscite, un fruit tout intérieur qui est comme un retour de la valeur de l'acte sur l'agent, une joie de l'action et de son œuvre, parole incommunicable que le sujet se dit à lui-même et dans laquelle il se dit pour soi ce qu'il fait pour un autre que soi. En cette expérience de la joie créatrice l'esprit prend une conscience originale de la causalité substantielle, car en s'y éprouvant comme fin suréminente de son action la plus désintéressée et du produit de cette action (pourtant affranchi dans la merveilleuse liberté de l'existence) il ne fait que savourer ce privilège par lequel la substance en son activité causale elle-même, nécessairement tournée vers l'altérité du non-être médiatisé par Mâyâ, peut retenir au dedans de soi, garder dans le « recueillement » de son intimité tout ce qu'elle produit. Comme la connaissance, dont l'action procède, la joie, où elle se consomme, transcende le plan de l'activité en mouvement, relève du repos suractif de l'actualité²: mais c'est aussi le caractère propre de la substance védantique, et par là se vérifie une première fois cette assertion que l'ordre des fins dans la doctrine de Çankara doit être conçu comme un retour à la source de l'être. Ce retour nous apparaît ici comme purement intentionnel. Nous verrons qu'il peut aussi devenir une résorption effective de l'action, un renversement de son orientation première vers l'effet.

1. *âśraya*: cf. sup. p. 147.

2. Et c'est bien pourquoi elle est un acte de *buddhi* comme nous l'avons montré plus haut.

L'action ainsi conçue se réalise suivant des modes et des degrés d'inégale perfection. Au sommet de l'univers, elle trouve son accomplissement le plus pur dans l'acte créateur d'Içvara si proche de l'inconditionnalité absolue qu'il s'exerce immédiatement, sans instrument ni organe, et que sa relativité nécessaire à la plasticité terminale de Mâyâ n'implique aucune dépendance asservissante. Mais à mesure que nous nous éloignons de cette source sereine et lumineuse la passivité, l'imperfection apparaissent et vont grandissant. L'action ne peut plus s'exercer sans médiation, ni l'agent se passer d'instruments organiques et même de *corps*, celui-ci étant à la fois le lieu des organes et le *point d'appui* prochain de leur fonctionnement global. L'art et la moralité ne se recouvrent plus exactement, en sorte que l'action ne pénètre pas ses effets d'une manière aussi profonde; en tant qu'art elle continue sans doute de modeler une matière, mais celle-ci n'est plus purement indéterminée; elle est déjà formée et ne souffre que d'être modifiée secondairement et en tenant compte des lois ontologiques qui lui sont devenues intérieures, tandis qu'au contraire la règle *a priori*¹ de la conscience agissante n'est plus communiquée à celle-ci que de manière transcendante, par révélation et tradition; il advient même le plus souvent que l'art des esprits finis cesse presque tout à fait d'être créateur et se limite à un *usage* plus ou moins intelligent, plus ou moins technique des réalités constituées que lui fournit la nature, et de leurs énergies spontanées. Lorsque d'autre part le sujet ne dispose plus que d'une générosité limitée et que l'entretien de son propre organisme, condition nécessaire de son action, exige que d'autres existences soient sacrifiées à la sienne, la note d'universalité inhérente à la moralité de l'acte trouve seulement à s'exprimer dans une conformité aux lois impersonnelles de l'ordre cosmique². Mais si démunie de fécondité ontologique que puisse devenir un comportement moral, si pauvre que puisse être le fruit qu'il met au jour en appelant à son aide les causes naturelles et les capacités techniques dont il a la maîtrise, il ne laisse jamais de produire au plus intime de l'agent *œ* fruit affectif qui signifie à son auteur la valeur de sa propre action, qui rétribue³ son mérite⁴ avec une infaillible justice. Or le mérite conçu à l'indienne n'est pas une exigence morale sans efficacité ontologique intrinsèque. Et là sans doute est la raison pour laquelle la note d'art tend à rejoindre celle de moralité, sans pour autant se confondre avec elle, dans le concept d'action, de *karman*. Çankara ne saurait admettre évidemment, que cette « efficace » engendrée par le mérite puisse avoir les effets d'ordre cosmique en même temps qu'in-

1. Le *pramāṇa* est aussi bien règle opératoire que norme de connaissance.

2. C'est la notion capitale de *dharma*.

3. L'Inde appelle fruit — *phala* — cette rétribution.

4. *puṇya*, mérite positif et *apuṇya*, démerite.

dividuel que la doctrine commune du *karman* lui attribue, sans être assumée par la causalité universelle d'Īvara. Nous reviendrons plus tard sur les notions d'*adr̥ṣṭa*¹, d'*apūrvā*² que le Védānta a héritées d'autres systèmes et autour desquelles se pose le problème auquel nous ne faisons ici que toucher, problème étroitement apparenté d'ailleur à celui, plus haut abordé, du rapport des *samskāra* aux idées éternelles. De même que sous son aspect de connaissance un *samskāra* doit être conçu comme participant aux idées-substances de l'entendement créateur et à leur vérité mais sous l'angle spécial et dans la perspective déformante de l'expérience particulière, accumulée depuis un temps sans commencement par un esprit fini, ainsi doit-il sous son aspect de *karman* participer du biais d'une responsabilité et d'un caractère individuels à l'efficacité universelle de la pensée divine³. En sorte qu'il n'est pas faux de dire tout ensemble que la rétribution des actes dépend entièrement de la justice et de la puissance d'Īvara rendant à chaque âme et d'existence en existence le fruit de ses mérites personnels, et que les actes individuels produisent, au temps voulu par l'harmonie de l'univers, leur propre rétribution moyennant une conservation et une surélévation de leur efficacité — cela même qu'on nomme *apūrvā* — dans leur cause substantielle ultime, savoir la Sagesse ordonnatrice du monde. Çankara préfère la première formule, mais ne repousserait pas la seconde⁴ : les raisons de cette préférence et de cette condescendance apparaîtront plus tard.

De ce point de vue, l'expression déjà citée de *kāryakaraṇasaṅghāta*, « le composé de l'effet et des instruments », ⁵ c'est-à-dire « le composé du corps et des organes », où le *corps grossier* est désigné comme *effet*, cette expression, au premier abord bien étrange, trouve une justification possible : c'est en fonction du corps dans lequel s'accomplit chacune de ses existences que se définit pour l'âme transmigrante sa condition relativement heureuse ou malheureuse, puisque le corps est « la base de l'expérience affective du Soi »⁶ en même temps que celle de sa connaissance empirique et de son action dans le monde. Mais la condition de l'âme n'est autre chose que la rétribution adéquate de ses mérites.

1. [L'efficacité] *unperçue* [de l'acte]

2. Notion voisine de la précédente, plus particulière aux docteurs de l'école ritualiste (*pūrvā mīmāṃsā*). Le mot signifie nouveau, sans antécédent. Il faut peut-être expliquer l'expression du point de vue de l'effet qui est sans cause antécédente perceptible.

3. Krishna Chandra Bhattacharya, interprète moderne du Védānta que nous avons déjà cité, désigne les *samskāra* comme des « *vidyā-karma* unities », « unités de connaissance et d'action » Cf. XVII.

4. Cf. en particulier B. S. Bh., III. II 41.

5. Cf. sup. p. 125, note 1.

6. Ch. U. Bh., VIII, XII. 1 [*śarīram*] *ātmano bhogādṛṣṭhānam*...

Notre corps est donc bien l'effet, au sens propre du terme, de nos actes les plus personnels, de ceux où notre responsabilité fut engagée.

Et l'on comprend aussi dans cette perspective que le *dharma*¹ puisse apparaître comme ayant à la fois la solidité, le caractère de fait d'une substance et l'idéalité d'une loi. L'esprit individuel, bien qu'il soit asservi et obnubilé par la transmigration, ne cesse pas de participer à la pensée divine, mais cette participation est inconsciente ; d'autre part la rectitude de son action doit procéder du *dharma*, mesure mesurante universelle, de manière consciente, à peine de tomber au dessous du plan moral dans un automatisme irresponsable. En sorte qu'une révélation de la loi est rendue nécessaire qui emprunte, pour se manifester, les chemins de la connaissance empirique et traduise en formules sensibles et discursives, donc abstraites et appauvries, la plénitude ontologique de la règle fondamentale. Cet extrinsécisme de la norme par rapport à la conscience, explique qu'un esprit naturellement infirme puisse manquer de s'y conformer, bien qu'elle lui soit métaphysiquement plus intérieure que lui-même. Et c'est dans cet écart entre la présence intime de la loi au dedans de l'âme comme son essence immanente, et la présentation extérieure, lointaine et abstraite de la loi à l'âme comme sa fin transcendante, que consiste l'idéalité de la règle morale, car l'idéalité dit ensemble affinité profonde, appel, mais aussi distance à franchir.

Ainsi la relativité inhérente à la nature même de l'action grandit-elle à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. Purement dominatrice à l'égard de son terme et de sa matière et s'exerçant sans médiation, l'action divine se prolonge en celle des âmes individuées, limitée dans ses effets, rivée à ses instruments. Et nous assistons à cette hypertrophie progressive des moyens organiques, à cet accroissement des nécessités vitales que nous avons dit menacer l'autonomie de l'esprit. Si l'équilibre est décidément rompu au profit de la vie, comme il advient aux êtres inférieurs à l'homme, l'activité se fait presque exclusivement utilitaire et le comportement du sujet cesse d'être moral. L'animal continue de se prendre pour fin, c'est le droit imprescriptible de l'esprit caché en lui. Mais toute conscience de l'universel — entendez l'universalité du Soi-même — étant maintenant abolie, l'élan vers la fin se déguise en aspiration individuelle et égoïste, et cet égoïsme² se traduit par la recherche de l'assouvissement du désir³ où s'exprime

1. Cf. sup p. 155 et note 2. Etymologiquement le mot signifie l'acte de ce qui fonde et soutient ; par où l'on voit combien cette notion relève, elle aussi, de la causalité substantielle, et ne cesse pas d'en relever quand elle connote l'ordre établi du monde ou de la cité, la loi cosmique, sacrée ou civile. Faut-il redire que pour Çankara les idées éternelles constituent le fondement *substantiel* de l'univers et de son ordre ?

2. *ahamkāra*, *mamātva*.

3. *kāma*.

son essentielle incomplétude, et, se refusant à la loi de générosité et de responsabilité, s'ordonne immédiatement au plaisir. Dans la mesure où l'homme est encore un animal ¹, il s'attache à la poursuite des utilités vitales et du plaisir sensible. Dans la mesure où il dépasse l'animalité, il consent aux exigences de renoncement du devoir moral. Et selon qu'il participe à l'Absolu, il aspire à la délivrance absolue de toute condition et de toute relativité : la tradition indienne est unanime à reconnaître que l'agir humain est polarisé par quatre fins : l'utilité vitale, la satisfaction du désir sensible dans le plaisir, le devoir et la libération finale ².

Il est donc avéré que la manifestation progressive de l'esprit jusqu'aux profondeurs les plus obscurées de Mâyâ comporte dans l'ordre de l'action une hétéronomie croissante, doublée de la possibilité de faillir et de pécher, et plus bas encore un véritable asservissement, une subversion presque complète de l'ordre essentiel entre les moyens et la fin, un « passage de l'esprit au service de la vie » au terme duquel n'est plus laissée à celui-ci comme dernière marque de sa royauté qu'une jouissance ³ égoïste et inférieure, d'ailleurs amplement compensée de toujours renaissantes douleurs. Il est bien vrai, sans doute, que son asservissement tourne en définitive à sa gloire, car les conditions les plus basses comme les plus hautes sont essentiellement destinées à rétribuer et sanctionner les mérites afférents à des actes moraux antérieurs, et la sanction témoigne de la sincérité, de l'honnêteté qui présidèrent à l'engagement premier de l'esprit envers Mâyâ. Ne fallait-il pas qu'il allât jusqu'à expérimenter sa misère à elle dans le péché, sans mentir cependant à sa propre dignité et en expiant sa faute nécessaire par la douleur ? Reste que la servitude n'est pas bonne en soi et qu'il faut en sortir, quelles qu'aient été la convenance de s'y exposer et la nécessité d'y tomber. Et c'est la même douleur qui par la répulsion qu'elle éveille en notre âme, nous provoque à nous affranchir, à retrouver par delà l'action morale dont le caractère relatif menace toujours notre liberté, la spiritualité absolue, essence immobile de notre personnalité la plus profonde et que nous n'avions jamais vraiment perdue.

Œuvre de l'esprit, la création est donc ordonnée en ses dernières profondeurs au salut de l'esprit. Deux voies s'ouvrent ici, l'une ménagée par la nature, l'autre où le progrès n'est possible que par un effort volontaire et conscient. La première, qui préfigure en quelque façon

1. Et cette mesure est grande. Çankara dans le prologue à son commentaire des *Brahma-Sôûtras*, s'efforce de montrer combien le comportement empirique de l'homme est semblable à celui de l'animal.

2. Ce sont les quatre *puruṣārtha* (= fins de l'homme) : *arīha*, *kāma*, *āharma*, *mokṣa*.

3. *bhoga*.

la seconde, conduit à un repos véritable mais transitoire et principalement négatif, en l'absolu ; la deuxième seule est susceptible d'amener pour toujours les âmes héroïques au terme désiré.

Dès les plus anciennes Oupanichads, l'Inde a vu dans le fait du sommeil un sujet d'émerveillement et son vigoureux génie a su en tirer un parti admirable. Tout un univers de profondeurs secrètes s'offrait à elle comme une invitation silencieuse à ce sens du mystère qu'elle possède à un si haut degré. Comment ne se serait-elle pas émue ? A son âme qu'a déjà touchée la grâce du renoncement¹ et pour qui toute moralité active demeure solidaire de l'hédonisme observant mais par trop court des ritualistes et de la fécondité d'un *karman* en qui la générosité de l'être s'est alourdie en automatisme, un chemin se propose pour une exploration des terres libres de l'esprit, mais dont le trajet fut dessiné par les nécessités biologiques elles-mêmes en marge des perspectives morales. Non pas sans doute qu'il ne soit à certains égards déterminé par l'efficience d'actes moraux antérieurs, mais parce qu'il reste à leur endroit un pur effet et ne comporte aucun engagement nouveau pour le présent ou pour l'avenir. Le trajet constitue l'ordre du rêve², un ordre d'activité « subtile » toujours plus profondément spontanée, plus indépendante du donné perceptif. Le terme est le sommeil sans rêves et sans mouvement, état de parfait repos qui frôle la liberté absolue.

Sous des modes de penser encore peu différenciés où les dominantes sont indivisément de qualité métaphysique, poétique et religieuse, l'Oupanichad revendique implicitement mais puissamment les droits propres de l'être en tant même qu'il s'exhausse au plan de la spiritualité, qu'il affirme dans l'intimité de la conscience son privilège, imprescriptible parce qu'intérieur à sa nature même, son privilège de gratuité. Elle qui perçoit en toute existence, si menue, si passagère, si engagée soit-elle dans le réseau des relativités instrumentales, d'un mot si peu donnée à elle-même qu'elle puisse être, l'affleurement, l'éclosion fugitive d'une possession actuelle de soi-même transcendant tout désir et tout égoïsme, n'a pas manqué non plus d'appréhender au cœur des implications complexes de la conscience et de la vie, le point d'insertion ménagé par les alternances vitales de la veille et du sommeil pour une liberté simplement ontologique de l'esprit. Nous savons la signification profonde des grandes alternances cosmiques et comment la résorption périodique de l'univers en son principe et en sa source exprime, dans l'ordre relatif, le fait absolu d'une générosité capable de s'épancher infiniment sans sortir jamais de la parfaite intériorité et du repos inamissible de sa pure actualité. La correspondance partout vérifiée du mi-

1. *vairāgya*.

2. *svapna*

3. *susupti*.

crocosme et du macrocosme nous invite à rechercher dans la vitalité individuelle des rythmes analogues. Or, vitalité et spiritualité comportent dans la transmigration une certaine solidarité que nous avons décrite. C'est donc aussi en termes de spiritualité que devront être expliqués ces rythmes biologiques. Le sommeil permet une évocation de l'esprit conditionnée par un dynamisme infra-spirituel, un retour de l'esprit à sa source en marge du mouvement proprement spirituel qui implique moralité c'est-à-dire engagement total et volontaire de l'âme en son activité, et approfondissement de la notion de source et de principe en celle de fin consciemment poursuivie. Or, si l'on préfère, ils'agit ici d'une libération provisoire dans l'innocence primordiale antérieure à la distinction du bien et du mal et qui l'ignore encore, et non point dans l'innocence finale au delà du bien et du mal et qui ne les connaît plus. C'est vraiment le goût de cette innocence première que l'Oupanichad savoure lorsqu'elle descend avec une allégresse ingénue et robuste dans les profondeurs expérimentales du *svapna* et de la *susupti*.

Çankara fait une place importante à l'examen de ces conceptions. L'accent, il est vrai, se déplace un peu des textes sacrés à son commentaire. Pudeur et rigueur de l'expression scolastique, tendant à une pure algèbre dépouillée de toute manifestation affective ; mais aussi, et en raison des mêmes exigences de différenciation intellectuelle, systématisation de la doctrine ; souci plus marqué de réserver les droits de la Toute-puissance et de la Providence personnelles d'Içvara dans la mesure même où ces notions ont progressé depuis les Oupanichads et dont l'importance est beaucoup plus grande qu'on ne l'imagine souvent, même dans la pensée non-dualiste de Çankara, sentiment plus complexe, enfin, des valeurs morales, en raison à la fois d'un développement interne et spontané du Brâhmanisme, et des influences bouddhiques largement répandues sur la terre indienne pendant ce millénaire : tout cela peut bien faire que l'on ait à constater un changement de ton indéniable, mais n'empêche pas qu'une profonde continuité d'inspiration lie à ses textes directeurs le commentaire génial et toujours victorieux.

La première question qui se pose à propos de ces états de l'âme ¹ est de savoir si les objets que nous percevons en rêve ² sont produits par une création réelle ³ comme les objets de l'état de veille ⁴ ou bien si cette création est d'ordre illusoire ⁵. En faveur de la première hypothèse on allègue la lettre de nombreux textes védantiques : « Alors, où il n'y a « ni chars, ni attelages, ni chemins, il crée chars, attelages et chemins.

1. B. S. Bh., III. II. 1. *īvasya avasthā...*

2. *id.*, *svapna...*

3. *id.*, *pāramāṛihikī sṛṣṭiḥ.*

4. *id.*, *prabodha*

5. *id.*, *māyāmāyī sṛṣṭiḥ.*

« Où il n'y a ni plaisirs, ni joies, ni délices, il crée des plaisirs, des joies, des délices. Où il n'y a ni lacs, ni étangs, ni rivières, il crée des lacs, des étangs, des rivières. C'est lui qui crée... »¹, et ailleurs : « Cette Per-sonne qui veille quand tout est endormi, façonnant les objets de ses désirs et puis d'autres encore... »² Mais Çankara tient pour la seconde thèse, et il apporte textes et raisons. Il n'est pas vrai que le monde du rêve soit réel, car il ne présente pas tous les caractères qu'on est en droit d'exiger pour consentir à la réalité d'une sollicitation objective. Il ne remplit pas les conditions requises d'espace, de temps, de causalité et ne résiste pas à l'épreuve d'« élimination par une connaissance plus vraie »³. Conditions d'espace d'abord, et la chose est trop claire : le sommeil consiste en une résorption des fonctions sensorielles dans l'organe interne, résorption dont le premier effet est de nous couper du monde extérieur et par conséquent de limiter le champ de notre expérience aux frontières de notre individualité ; or l'esprit qui rêve a l'illusion d'avoir à sa disposition l'espace infini. On objectera peut-être que le rêveur, comme le *yogin*, transcende les conditions spatiales ordinaires et se meut dans un plan « subtil » qui domine la spatialité « grossière », certains passages scripturaires ne pouvant s'expliquer que par un tel présupposé⁴. Mais la vérité est que l'Écriture parle ici métaphoriquement comme le montre avec clarté tel autre passage où elle affirme que le domaine effectif du rêve n'excède pas les limites du corps⁵. Quant à l'analogie du *yogin*, nous montrerons amplement plus

1. B. A. U., IV. III. 10. *na tatra rathāḥ, na rathayogāḥ, na pañthāno bhavanti ; atha rathān, rathayogān, pathaḥ sṛjate. na tatrānandāḥ, mudāḥ, pramudo bhavanti ; athānandān, mudāḥ, pramudāḥ sṛjate na tatra veśāntaḥ, puṣkarīṇyaḥ, sravantyo bhavanti ; atha veśāntān, puṣkarīṇīḥ, sravanīḥ sṛjate. sa hr kartā.*

2. K. U., V. 8. *ya esa supṭeṣu jagartī kāmam kāmam puruṣo nirmimānaḥ...*

3. B. S. Bh., III. II. 3. *na hr paramārthavastuviṣayāṇi deśakālanimittāny-abādhaśca swapne sambhāvyaṇte ..*

4. B. A. U. IV. III. 12 *prāṇena rakṣannavaram kulāyaṁ bahiḥkulāyād amṛtaś-caritvā | sa tyate 'urto yatra kāmam hiraṇmayāḥ puruṣa ekahaṁsaḥ ||*

« Laissant en bas le nid à la garde du souffle,

« S'élançant, lui, immortel, hors du nid,

« Il vagabonde, immortel, partout où il lui plaît,

« Lui, le *puruṣa* d'or, l'oiseau unique »

Se reporter à ce qui a été dit plus haut sur la notion de *subtil*, et aussi à un texte voisin du précédent :

B. A. U., IV. III. 7. *.. sa hi swapno bhūtvemam lokamatikṛvāmāṇi mṛtyo rūpāni.*

« .. car dans le sommeil, il dépasse ce monde et les formes de mort. »

5. B. A. U., II. I. 18. *yathā mahārāṇo jānapādāṅgrhītvā sve janapade yathā kāmam parivartatavamevāsa etatprānāṅgrhītvā sve śarīre yathā kāmam parivartate ||*

« Comme un *mahārāja*, retenant ses sujets à sa suite, circulerait à son gré dans son territoire, de même, lui, retenant en soi les sens, circule à son gré dans son corps. »

loin qu'elle est trompeuse, si l'on n'y prend garde, par la richesse même de ses suggestions.

Les conditions de temps, les lois de la causalité ne sont pas mieux respectées. Enfin les créations du rêve se détruisent souvent l'une l'autre, par contradiction, et surtout sont régulièrement et quotidiennement annulées par la connaissance de veille qui les contredit victorieusement.

Au surplus la lettre même des textes invoqués par l'objectant va plutôt dans notre sens que dans le sien, puisqu'elle commence par constater l'absence « de chars, d'attelages, de chemins » réels dans le monde de nos songes. Et puis croit-on vraiment que si l'âme individuelle était l'auteur souverain d'un univers réel, si elle jouissait d'une connaissance et d'une puissance telles que la vérité pratique de ses conceptions suffit à assurer l'efficacité de ses désirs¹, elle s'infligerait aussi bien que des rêves agréables, les cauchemars les plus affreux ?²

Reste à expliquer cependant, comment et pourquoi le rêve a une vérité d'apparence pendant qu'il dure, à rendre compte du prix que la Révélation attache si visiblement aux enseignements qu'elle nous communique sur ce sujet.

C'est ici le lieu de se rappeler la théorie védāntique des perceptions fausses. Comme celles-ci le rêve ressortit à cette illusion positive et indéfinissable, partout présente dans le système de Çankara, sous des formes et à des degrés divers, et qui a nom Mâyâ ; et comme elles encore, il relève de l'illusion au second degré, techniquement dénommée dans l'école *prātibhāsikī*, « de pure apparence », tandis que l'illusion primaire qui suscite le monde de l'état de veille et de la perception correcte, est dite « pratique », *vyāvahārikī*. Si nette que soit la distinction de ces deux ordres d'apparence, elle ne doit pas nous faire oublier cependant leur parenté profonde ; et cette remarque, sans affaiblir en rien le primat de l'état de veille sur celui de sommeil, les situe à leur juste place, en nous signifiant que le monde pratique lui non plus n'est pas absolument réel (*pāramārthika*), mais disparaît quand se lève le soleil de la connaissance transcendante, qu'il doit lui aussi s'effacer³ devant une vérité plus haute, et n'est que relativement plus réel que les mondes de pure apparence, en soulignant d'autre part le caractère positif dont ceux-ci ne laissent pas de bénéficier, si faiblement que ce soit, et grâce auquel ils sont à même d'être intégrés dans l'ordre universel et les desseins de la Providence. Çankara leur assigne à cet égard une double fonction : fonction prémonitoire, selon que l'objet de rêve en vertu des analogies manifestes ou cachées qui se répondent à travers la

1. *satvasaṅkalpa*

2. Cf. B. S. Bh., III. II. 6.

3. *bādhya*.

création dans l'efficience des connexions causales, et dont la science des songes possède la clé, prend valeur de symbole annonciateur d'événements futurs ; fonction rétributrice d'actes moraux antérieurs. A ces deux titres, l'idéation spontanée et foncièrement atéléologique du rêve participe comme signe indirect ou en qualité d'instrument secondaire à la finalité profonde de l'univers qui est d'ordre principalement moral. Mais le commentateur des Oupanichads ne saurait méconnaître la signification la plus précieuse et la plus originale de cette activité, signification qui reste étrangère à la considération immédiate de toute fin morale, et pousse au premier plan la liberté de jeu, caractère non moins essentiel à l'action que la moralité elle-même. A prendre les choses largement, le rêve appartient, disions-nous, au même niveau d'irréalité que la fausse perception. Il y a pourtant entre eux une différence capitale ; la fausse perception se réfère à un fondement ontologique réel (relativement réel) qu'elle interprète mal, c'est une *surimposition*. Le rêve ne se rapporte à aucun fondement ontologique relativement plus réel que son propre contenu, c'est un déploiement par spontanéité pure et sans appel d'une présence objective actuelle, une manifestation de nos *samskāra*, de ces dispositions psychiques à la fois représentatives et dynamiques formées par les impressions de l'expérience ; il baigne dans la seule lumière de notre subjectivité individuelle et ne reçoit du dehors aucune illumination de surcroît ¹. Dans la connaissance de l'état de veille toute notre attention se porte sur l'objet et sur la lumière ontologique investie par l'objet que le commun des hommes confond même avec la lumière sensible. L'analyse du rêve nous oblige au contraire à reconnaître l'existence d'une lumière immanente à notre esprit qui éclaire tous ses mouvements et tous ses actes. « Comme dans l'état de veille, le contact des sens et des objets » et l'interposition de la lumière solaire ou d'autres sources lumineuses « rendent difficile de discerner le caractère lumineux par soi du Soi-même, l'écriture introduit l'expérience du sommeil pour aider à le

1. Ch. U. Bh., VIII. XII 1. *yadyapi svapne sadhūr bhavati tathāpi na dhīḥ svapnabhogopālabdhīm prati karanatvaṃ bhajate | kim tarhi patacitṛavajjā-gradvāsanaśrayā drśyavva dhīrbhavañ na draṣṭuḥ svayamjyotiḥsvabādhah syāt |*

« Bien que l'âme soit dans le rêve activement pensante, pourtant sa pensée ne joue pas le rôle d'un instrument par rapport à son aperception des expériences de rêve, mais semblable à un tissu imprégné de couleurs variées elle n'est elle-même perceptible qu'en tant que substrat des imprégnations [laissées par l'expérience] de veille ; et l'on ne saurait rien voir là qui soit en contradiction avec la nature lumineuse par soi du sujet percevant. »

Autrement dit l'organe interne n'est pas ici instrument de perception d'objets actuellement donnés, mais fournit lui-même le contenu des représentations du rêve en explicitant les souvenirs dont il est imprégné.

« distinguer »¹. Découvrir ainsi dans la spontanéité imaginative et « idéative » la nature lumineuse par soi du Soi-même, c'est déjà bien sûr affirmer le primat incommensurable de la conscience en acte pur et en repos sur toute activité psychologique, mais c'est aussi reconnaître, au moins implicitement, que ces activités, lorsque par l'effet des nécessités vitales, elles viennent à se détacher de toute relation actuelle avec les réalités objectives, sont capables d'exprimer en termes dynamiques et par la gratuité relative de leur jeu, la transcendante liberté du principe qui les illumine et les meut dans cette illumination, tout en admettant que cette liberté demeure *originelle*, reste antérieure, métaphysiquement, à tout engagement moral de l'esprit et à une libération qui soit véritablement finale.

Ainsi, bien qu'il souligne avec peut-être encore plus d'insistance que ne le faisaient les Oupanichads, le rattachement indirect de l'ordre du rêve aux perspectives morales de l'univers, Çankara ne sacrifie aucunement sa signification directe qui est purement métaphysique et pré-morale. Il est d'ailleurs possible d'envisager celle-ci sous différents aspects ; pour sa part Çankara s'attache avant tout à évaluer le degré de réalité objective de ces représentations : c'est une préoccupation de critique réaliste qui le conduit ici, très probablement commandée de loin par un souci de critique morale, car insister sur le caractère illusoire du rêve c'est relever d'autant la relative réalité du monde de veille, de celui précisément où s'exerce l'activité morale, où se prend le sérieux de la vie, où s'amorce la véritable voie salutaire. S'était-il toujours exprimé de la sorte ? Au début de sa carrière, lorsqu'il méditait sur l'enseignement de Gaoudapâda dont la pensée fut très proche de celle du relativisme bouddhique le plus radical, n'avait-il pas été ému par cet argument que la veille est un rêve à peine mieux lié et que si l'expérience de veille nie celle du rêve, celle-ci à son tour la nie avec guère moins de force et autant d'autorité ?² Dans le commentaire aux Brahma-Sûtras, en tout cas, sa position est très différente. Soit qu'il ait pris une conscience plus profonde de l'orthodoxie brâhmanique, soit que sans avoir eu lui-même besoin d'évoluer il ait trouvé avec les Sûtras une occasion meilleure d'exprimer plus exactement sa pensée personnelle, il se refuse désormais à admettre une stricte équivalence métaphysique entre l'illusion individuelle et l'illusion cosmique, et maintient

1. B. S. Bh., III. II. 4. [apica] jâgarite viṣayendriyasamyogādāḍḍityāḍīyotir vyatīkarāccātmanāḥ svayamjyotiṣṭvaṁ durvivecanamī tadvivecanāya swapna upanyastāḥ |

2. Cf. sur ce point le commentaire dit de Çankara aux *kārikā* composées par Gaoudapâda sur la *māṇḍūkya upaniṣad*, spécialement *prakarana* II passim et surtout *kārikā* 15. L'authenticité de ce commentaire est fort douteuse. Il n'est pas exclu cependant qu'il puisse exprimer en sa totalité ou partiellement des positions provisoires de Çankara.

entre elles une différence de degré métaphysiquement fondée. Le bénéfice des enseignements du Bouddhisme n'est pas perdu pour autant, mais, on le tourne au profit de la doctrine védantique. Il est hors de doute qu'*avidyā-māyā* demeure proche parente d'*avidyā-śūnyatā*, l'inscience-vacuité des Relativistes *mādhyaṃika*. Il n'en est pas moins vrai que Māyā n'a de sens, à titre même d'illusion, qu'en fonction de l'être ; si le monde est simple apparence, il est apparence de l'être ; quant au *nirvāṇa*, c'est un *brahmānirvāṇa* et c'est dans le registre de l'être et de la conscience que nous devons le concevoir.

Mais encore une fois d'autres perspectives sont possibles, que celle-ci n'exclut nullement. Libre à nous de suivre sur cette « nouvelle dimension » de l'existence les suggestions d'un Krishna Chandra Bhattacharyya ¹ et d'y considérer sous un mode d'abstraction et d'isolement naturels les conditions *a priori* de la connaissance de veille (absolument *a priori* en tant que les *saṃskāra* participent inconsciemment aux idées divines, relativement *a priori* en tant qu'ils insèrent dans chacune de nos expériences nouvelles la totalité organique et active de nos expériences passées). Libre à nous aussi — au besoin même en serions-nous requis — d'être spécialement attentifs aux nuances dont se colorent les textes révélés qui nous décrivent cette voie du sommeil, aux analogies du rêve avec l'art et le jeu : affranchissement par rapport aux exigences de l'utilité, ordination indirecte et seconde seulement à la moralité elle-même, liberté d'invention ou du moins spontanéité pure sans dépendance à l'égard d'une donnée sensorielle quelconque, payée, il est vrai, d'une détente d'énergie qui émousse notre sens du réel et le livre aux prestiges de *māyā*, de telle façon, cependant, que la perte s'annule par le seul fait de l'insertion du rêve dans un mouvement de retour à l'état causal et substantiel dont nous savons la signification souveraine en doctrine védantique.

N'oublions pas, en effet, que le rêve ne se définit que par relation à deux extrêmes, l'état de veille ² et le sommeil profond ³, entre lesquels il apparaît comme occupant une position intermédiaire ⁴. D'une part il reste en continuité avec l'état de veille par la matière de son expérience — les impressions enregistrées par la mémoire — et prouve

1. XVII, p. 2 : « Does this account of a dream justify us in taking it to belong to a new dimension of psychical existence ? »

2. *jāgrat* ou *prabodha*.

3. *susupta*.

4. *saṃdhyā*. cf. B. S. Bh., III. II. 1 *dvayor lokasthānayoḥ prabodhasaṃprasādashānayoṃvā saṃdhyā bhavatī saṃdhyā* |

« L'état de rêve est appelé *intermédiaire* parce qu'il se situe à la jonction de deux séjours et comme de deux mondes, le séjour de veille et celui de béatitude »

sa parenté avec lui par un déploiement analogue de ses virtualités dans le sens de la manifestation et de l'apparence¹. Mais, en même temps, il annonce et prépare cet état quasi-transcendant que l'on peut définir négativement comme « la cessation de toute connaissance « spécifiée »² ou « l'absence des visions de rêve »³, et positivement comme un « séjour de béatitude sereine »⁴.

Çankara se trouve en présence de nombreux textes révélés qui, pris à la lettre, sembleraient assigner à l'âme en état de sommeil profond une pluralité de « séjours » possibles : soit les vaisseaux par lesquels circulent les souffles vitaux et les influx fonctionnels de connaissance et d'action⁵, soit le péricarde⁶, soit enfin le Brāhman lui-même. Il montre sans peine qu'il n'en est rien et que le Brahman seul est apte à jouer ce rôle, les vaisseaux et le péricarde n'étant que des voies et des étapes du procès physio-psychologique par lequel l'âme accède au sommeil profond. Puis il ajoute : « Au surplus, les vaisseaux « subtils et le péricarde ne font office de réceptacles que pour les « conditions limitantes de l'âme ; autrement dit, seuls les organes « de l'âme y reposent. Car sauf sa relation à des conditions limitantes, « il est impossible à l'âme considérée en elle-même, d'avoir quoi que « ce soit pour réceptable, puisque, n'étant pas différente du Brahman, « elle [ne] réside [qu'] en sa propre majesté. Et lorsque nous disons que « dans le sommeil profond elle a Brahman pour réceptacle, ce n'est « aucunement pour signifier une différence entre réceptacle et chose « reçue, mais bien au contraire pour signifier leur identité. Car la « Sainte Parole déclare : » Quand on dit d'un homme qu'il dort, il

1. B. S. Bh., III. 11. 6. *yat punaruktaṃ jāgaritadeśasrutīḥ swapnasya saiyatvaṃ sthāpayatīti na tat sāmīyavacanāṃ satyatvābhiprāyaṃ svayaṃyotiṣṭvavivrodhāt | śrutyanva ca swapne rathādya bhāvāsya darśitatvāt | jāgaritaprabhāvavāsanānirmitatvāt tu swapnasya tattulyanirbhāsatvābhiprāyaṃ tat |*

« Quant à l'objection déclarant que le passage révélé sur « le lieu de la veille », « établit la valeur de réalité du rêve, nous répondons que cette affirmation « d'égalité ne porte pas sur la valeur de réalité, car elle serait alors en contradiction « avec la thèse antérieurement soutenue que l'esprit s'éclaire lui-même dans ses « rêves, et parce que la Révélation elle-même enseigne expressément que dans le « sommeil il n'y a ni chars ni rien d'autre ; mais l'égalité ici visée est une égalité « d'apparence entre les représentations du rêve et les perceptions de la veille, « parce que cette apparence est produite par les impressions qui ont elles-mêmes « leur origine dans l'expérience de veille. »

a. B. A. U., IV. III. 14. *atho khalvāhurjāgaritadeśa evāsyaisa itī yāni hyeva jāgratpaśyati tāni supta itī |*

« On dit aussi : Son siège est, dans le sommeil, le même que dans la veille, « car, dans la veille comme dans le sommeil, ce sont les mêmes objets qu'il voit. »

2. B. S. Bh., III. 11. 7. *viśeṣaviṣṇāno paramalakṣaṇaṃ suṣuptam...*

3. *id.*, *swapnadarśanasyābhāvaḥ...*

4. *samprasādashāna*. cf. p. 165 note 4.

5. Les *nāḍī*. Elles sont d'ordre « subtil ».

6. Le *purītat*.

» est alors uni à l'être. Il est entré dans le soi (*svamapīto bhavati*) ;
 » c'est pourquoi on dit qu'il dort (*svapīti*)... « ...ce qui signifie :
 « la personne qui dort est entrée en sa propre forme. De plus il n'y
 « a aucun moment où l'âme ne soit pas en parfaite identité avec
 « le Brahman, car sa forme propre ne passe jamais. Mais si l'on a
 « égard au fait que dans les états de veille et de rêve, à raison de sa
 « connexion avec des conditions limitantes, elle entre pour ainsi dire
 « en des formes étrangères, on dira lorsque celles-ci sont virtualisées
 « et apaisées dans le sommeil profond, qu'elle rentre en sa
 « forme propre. Et par conséquent il serait tout à fait déraisonnable
 « de penser que dans l'état de sommeil profond elle est quelquefois
 « unie à l'être et d'autres fois ne l'est pas. Au reste même si l'on
 « accorde qu'elle ait le choix entre plusieurs lieux de repos, il ne
 « s'ensuit pas que le sommeil profond en soit aucunement différencié,
 « lui qui est caractérisé par la cessation de toute connaissance diffé-
 « renciée ; aussi est-il juste de dire qu'alors, étant unie à l'être, en
 « raison même de cette identité, elle n'a pas de connaissance diversi-
 « fiée, comme le déclare la Parole révélée : » Qui et par qui pourrait-
 » il connaître ? « Et puis si l'âme endormie reposait dans les vaisseaux
 « subtils et dans le péricarde, on ne pourrait trouver aucune cause
 « à cette absence de connaissance différenciée, puisqu'elle ne cesse-
 « rait pas alors d'avoir pour objet une pluralité de différences :
 « comme dit la Révélation, » c'est seulement quand il existe un autre
 » (un objet) que l'on peut voir cet autre... »¹. Et quelques lignes plus
 loin, Çankara de conclure : « Ce que nous mettons en évidence
 « c'est que le Brahman est le séjour perdurable du sommeil profond ;
 « or une telle connaissance est riche de signification par rapport à
 « notre fin ultime, puisqu'elle inclut la certitude que l'âme a le Brah-

1. B. S. Bh., III. II. 7 : *apī ca nāḍyaḥ purītadvā jīvasyopādhyādhāra eva bhavati tatrāśya karaṇāni vartanta itī | nahyupādhisambandhamantareṇa svata eva jīva-vasyādhāraḥ kaścāśambhavati, brahmāvyatirekeṇa svamahamapratīṣṭhitatvāt | brahmādhāratvam apyasya susupte naivādhārādhyebhedābhīprāyēnocyate katham tarhi tādātmyābhīprāyēna | yata āha « satā somya tadā sampanno bhavati svam apīto bhavati »^a itī | ..svarūpamāpannaḥ supto bhavatītyarthah | apīca na kadā-cijīvasya brahmaṇā sampatirvānāsti svarūpasyānāpītyvāt | svapnājāgaritayos-tūpādhisampannakavaśātparavṛttopāttimivāpekṣya tadupaśamātsusupteḥ svarūpā-patirvaksyate | ataśca suptāvasthāyām kadācit satā sampadayate kadācinna sampa-dyata ityayuktam | apīca sthānavikalpābhyupagame'pi viśeṣavijñānopāśama-lakṣa-ṇam tāvatsusuptam na kvacidviśisyate | tatra sati sampannastāvattadekatvānna vijñānīti yuktam | tatkenakam vijñānīyāt^b itīśruteḥ | nāḍīsu purītātīca śayānasya na kṛmīdavijñāne kāraṇam śakyam vijñātum, bhedaviśayatvāt « yatra vā anya-diva syāttatrāṇyo 'nyatpaśyet » itī śruteḥ |*

a. Ch. U., VI. VIII. 1.

b. B. A. U., II. IV. 14.

c. B. A. U., IV. III. 31.

« man pour Soi-même et qu'elle est essentiellement indépendante des apparences du rêve et de l'univers pratique de la veille... »¹

Il ne faudrait pas se méprendre sur la portée de ces derniers mots : la réflexion sur la nature du sommeil profond comporte « une signification par rapport à notre fin ultime », la délivrance, mais le sommeil lui-même ne nous conduit pas à notre fin, il nous ramène à notre principe, et c'est en cela précisément qu'il garantit l'efficacité de nos efforts salutaires : nous ne pourrions atteindre le but si nous ne lui étions par avance identiques. C'est un point que nous pensons avoir suffisamment éclairci. Il n'est pas moins vrai qu'à vouloir pousser plus à fond l'analyse de la doctrine çankarienne sur le sommeil profond, certaines questions importantes demeurent sans réponse décisive. Ce qui est hors de doute, c'est que toute connaissance différenciée — et par conséquent toute affectivité différenciée — est alors virtualisée, ou, selon l'expression très suggestive du texte sanskrit, « apaisée ». Ce qui n'apparaît pas clairement c'est la solution qu'il convient d'apporter à un deuxième aspect du problème : l'état d'ignorance et de non-affectivité où se trouve l'âme du dormeur, est-il purement négatif, ou renferme-t-il un noyau positif de connaissance et de sentiment portant sur l'indétermination positive en quoi consiste la « condition causale » de l'organe interne virtualisé ? Si insolite que puisse paraître la question à nos habitudes d'esprit occidentales, elle est bien loin de sembler telle à la pensée indienne, la meilleure preuve en est que plusieurs parmi les plus graves disciples de Çankara y répondront par un « oui » très catégorique². Et ne savons-nous pas d'avance que cette majesté du Brahman en laquelle repose l'âme par identité d'essence n'est que pure conscience et pure béatitude indifférenciées ? Rien n'empêche donc de concevoir *a priori* qu'une approximation de cette condition transcendante puisse trouver place aux frontières de la relativité. En fait, cependant, d'assez fortes raisons semblent aller contre cette hypothèse : exposons-les d'abord. Voici, en premier lieu, une citation particulièrement impressionnante du commentaire à la *māṇḍūkya upaniṣad* : « [Cet « état de sommeil profond est dit] fait de béatitude, abondant en « béatitude, parce qu'il ne comporte pas pour l'organe interne cette « douleur qui accompagne l'effort nécessaire à l'activation des structures objectives et subjectives. Mais on ne dit pas purement et « simplement qu'il est béatitude, car cette béatitude n'a aucun

1. B. S. Bh., III. II. 7 : *brahma tvaṇapāyī suptisthānamityetatpratiṣṭhāyamaḥ | tena tu vijñānena prayojanamasti jīvasya brahmātmavādvadhāraṇam svapnā-jāgaritavyavahāravimuktatvādvadhāraṇam ca...*

2. Cf. XXI p. 162 et seq... « The later Vedāntism makes a searching analysis of the psychological experience of deep sleep. »

« caractère absolu. De même que, dans l'ordre empirique, on dit
« d'une personne qui est en situation de n'avoir pas à se donner de
« peine, qu'elle est heureuse, qu'elle éprouve du bonheur, [ainsi]
« cet état qui consiste en un zéro absolu de peine permet d'affirmer
« que celui qui en fait l'expérience, éprouve du bonheur... »¹

Il serait vain de vouloir atténuer la vigueur de ce texte ; souvenons-nous seulement qu'il appartient à un ouvrage qui n'exprime pas la pensée définitive de Çankara ou la présente dans une perspective accidentelle. On pourrait encore faire état, contre l'opinion plus haut avancée, du commentaire à la *chândogya upaniṣad*. Le texte sacré nous a conduit dans le monde des dieux et nous raconte par quelle méthode adroite et graduée le demiurge Pradjâpati s'efforce d'amener Indra à la connaissance suprême et salvatrice. Enfin nous approchons du terme ; l'avant-dernière étape de cette marche à l'absolu est précisément constituée par la réflexion sur le sommeil profond : « Quand on est endormi tout entier dans un calme total, « sans rêve, c'est l'*âtman*, dit-il ; c'est l'immortalité, c'est la félicité, « c'est *brahman*. — Indra s'éloigne alors, l'esprit satisfait, mais « avant d'avoir rejoint les Dévas, il conçut ce scrupule : En vérité « cet *âtman* ne se connaît pas dans son existence présente pour tel « ou tel ; il ne connaît pas les autres êtres ; en réalité il s'enfonce dans « le néant. Je ne vois rien là de consolant »². Çankara prend acte des paroles d'Indra, glose le « néant » par un « pour ainsi dire » — *iva* — ce à quoi l'on pouvait s'attendre puisque, ontologiquement parlant, il s'agit seulement ici d'une résorption et d'une virtualisation des effets dans leur cause, mais ne proteste aucunement contre la conception du dieu qui considère le sommeil profond comme un état strictement inconscient. Il ne le fait pas davantage par la suite, et s'il s'élève contre ce que la déception d'Indra signifie d'attachement à l'illusoire

1. Mâ U. Bh., I. 5 *manaso viṣayaviṣayākāraspandanāyāsaduḥkḥābhāvādānandamayā ānandaprāyo nānanda eva | anātyantikaivāt | yathā loke nṛvāyāsasthitaḥ sukhyanandabhugucyate | atyantānāyāsarūpā hīyaṃ sthīranenanubhūyata ityānandabhuk |*

2. Ch U., VIII. XI. 1. *tad yatratarat suptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svaṣṇaṃ na vijāñātyeṣa ātmeti hovācetaḍamṛtamabhayametaḍbrahmeti | sa ha śāntaḥ-dayaḥ pravavrāja | sa hāprāpyarva devān etaḍbhayaṃ daḍarśa — nāha khalvayamevaṃ sampratyaṭmānaṃ jñātyayamaḥamaṣmīti no evamāni bhūtāni vināśamevāpīto bhavati nāhamatra bhogyam paśyāmīti |*

Pradjâpati nous donne ici un exemple de cette méthode de l'*apavāda*, qui consiste à identifier au Brahman une série de créatures de plus en plus proches de lui, de plus en plus transparentes, en niant à chaque progrès nouveau que les limites et les imperfections de l'étape précédente soient imputables à l'être absolu. D'élimination en élimination (*apavāda*), le disciple apprend à quitter toute « forme », et finit par être à même de s'identifier à la plénitude indéterminée du Brahman. Cf. sup. p. 46.

« différence », c'est uniquement en faveur de la pure transcendance et de l'irrelativité absolue du Brahman-âtman. S'il pensait vraiment que la connaissance et le bonheur du sommeil sans rêves fussent de nature positive, il lui était facile de le dire. Il n'est à cet égard que de comparer les expressions dont il use à celles de ces disciples au sentiment desquels on voudrait par avance le ranger. La personne qui sort d'un profond, d'un « bon » sommeil, notent ceux-ci, s'exprime généralement ainsi : « J'ai dormi comme un bienheureux ; je n'ai pensé à rien »¹. De cette formule complexe et contrastée, quoique toute spontanée, Çankara ne retient guère que le « je n'ai pensé à rien... », par exemple dans le commentaire sur la seconde *kārikā* de Gaoutapāda : « La condition séminale (= causale virtuelle) est expérimentée elle aussi dans le corps comme le montre bien l'idée [qui s'offre à l'esprit] de celui qui s'éveille : je n'ai pensé à rien... »²

Parmi les préoccupations qu'entretiennent et le maître et ses successeurs au sujet du présent problème se trouve celle de justifier la continuité de chaque personnalité individuelle à travers le sommeil profond et d'en trouver la preuve ou tout au moins l'indice dans la structure *psychologique* de cet état, si l'on peut ainsi parler³. Mais à regarder les choses de près leurs analyses ne coïncident pas. Détaillons-en le contenu : notion du *Je*⁴, de l'identité personnelle qui, nous le savons, se définit par rapport à deux termes, l'intériorité transpersonnelle du Soi-même, de l'*âtman* universel et absolu, et la subjectivité individuelle déterminée par les limites particulières de l'organe interne fonctionnant comme un *moi* opposé à d'autres *moi*⁵. Or, si la pure transparence de l'*âtman* n'est jamais sujette à aucune altération ou vicissitude, la *fonction du moi* est présentement résorbée dans une virtualité causale qui la contient éminemment mais sous un mode indifférencié. — Notion d'ignorance : le contenu objectif de la conscience du rêve, inclus dans la structure des *samskāra* s'est naturellement résorbé en même temps que son support et que son cadre subjectif. Mais la ques-

1. *sukhamahamasvāpsamīti | na kṛmīdavedīṣam iti |*

2. *bhāvasthāpi — na kṛmīdavedīṣamītyutthitasya pratyavadarśanād dehe 'nubhūyate...*

3. Cf. entre autres le texte cité par XXI, p. 162, note 1 :

nanvastyeva suṣupte 'hamullekhaḥ sukhamahamasvāpsamīti suṣuptotthitasya svāpasukhānubhāvaparāmarśadarśanāt nātmano 'nyasya tatrānubhavaḥ...

« N'est-il pas vrai qu'il y a dans le sommeil profond un tracé continu de l'identité personnelle ainsi que le fait voir la réminiscence du plaisir éprouvé en dormant, telle que l'exprime un homme qui se réveille d'un profond sommeil en disant : « J'ai dormi comme un bienheureux » ; ce n'était pas une autre personne qui éprouvait alors ce sentiment... »

4. *aḥam.*

5. *aḥanīkāra.*

tion se pose de savoir si cette ignorance est purement négative et n'apparaît secondairement comme un bien que dans la mesure où elle nous met, à l'abri des erreurs et des illusions de l'état de veille, ou si elle consiste aussi en une illusion positive qui manifeste l'être tout en le cachant et qui soit relativement moins erronée parce que moins différenciée. — Notion d'un certain bonheur ¹ qui est d'abord négatif, par absence de toute douleur, mais dont il faut se demander s'il comporte un aspect directement positif. — Notion de connaissance et de conscience impliquée soit négativement soit positivement par les trois autres.

En possession de ces éléments, le védantin raisonne ainsi : le fait de la continuité personnelle est indubitable ; c'est bien la même personne qui s'endort et qui se réveille. Çāṅkara nous en fournit une preuve à plusieurs arguments ² : l'on constate qu'au matin une individualité physique déterminée achève un tâche laissée interrompue le soir précédent ; admettre qu'un autre principe spirituel peut avoir remplacé l'ancien dans ce corps c'est admettre par exemple que Dévadatta peut achever le sacrifice commencé par Pratāpa : à qui le fruit du rite devra-t-il donc aller, que promet l'Écriture ? A peine de la faire mentir, ce qui est un absurde blasphème, il faut tenir que la même personnalité continue de régir le corps avant, pendant et après le sommeil profond. D'ailleurs les textes révélés ne manquent pas qui affirment expressément cette identité. Et puis, dans l'hypothèse adverse, il suffirait de s'endormir pour être délivré de la transmigration : alors, à quoi bon les prescriptions védiques et védantiques de rites purificateurs ou de méditations préparatoires à la connaissance salvatrice, dont la plupart exigent beaucoup de temps pour être exécutés et plus encore pour porter leurs fruits ! Enfin, la reprise de la vie psychologique, l'unité de l'expérience individuelle attestée par la continuité de la mémoire ³ où le sommeil marque une pause mais qu'il n'interrompt pas, supposent la permanence de leur sujet métaphysique. « Si c'est un autre « soi qui s'éveille, la mémoire personnelle qui s'exprime par ces mots : » Je suis celui que j'étais « n'est pas correcte. » ⁴.

1. *sukḥa, samprasāda, ānanda.*

2. B. Ś. Bh., III. II. 9. Le doute que soulève ici Çāṅkara à titre d'objection préalable est évidemment un doute « méthodique » et ne correspond vraisemblablement à aucune doctrine historique. Ce n'est pas le bouddhisme et sa négation de l'âme qui sont ici visés, car l'objection présuppose la réalité de l'*ātman* universel et se demande seulement comment un soi-même purement indifférencié peut fonder une continuité personnelle, et pourquoi il n'est pas tout aussi raisonnable de penser qu'une autre partie de l'*ātman* vient animer le corps après que la première âme s'est résorbée en son principe.

3. *anusmṛti.*

4. B. S. Bh., III. II. 9. *so'hamasmṛti cātmanusmaraṇam ātmāntarotthāne nāvakalpate* |

Toute la difficulté est donc de savoir en quoi consiste au juste cette pause psychologique qui n'est pas une coupure ontologique. Çankara semble vouloir s'arrêter ici à l'aspect purement négatif de l'ignorance. En ce cas il faudrait mettre exclusivement au compte d'une réflexion postérieure au sommeil la reconnaissance de cette continuité ontologique virtuelle, et interpréter la nuance positive dont se colore la prise de conscience ultérieure de ce temps de pause comme purement relative à l'affranchissement momentané de l'erreur et de la souffrance qu'il constitue pour l'âme livrée à la servitude de la transmigration. Au contraire, les Védântins plus tardifs dont nous avons parlé font expressément intervenir dans la structure du sommeil profond un aspect immédiatement positif de l'ignorance qu'elle tient, d'après eux, de sa participation à l'*avidyā-māyā* universelle pour qui ce caractère n'est contesté de personne. Il est bien vrai qu'en cet état de l'âme les activités différenciées du sujet sont résorbées dans les virtualités de leur cause fondamentale : ce n'est pas à dire toutefois qu'une telle condition soit à l'égard de l'esprit absolu dans la cécité propre à l'ordre inanimé. L'indétermination de plénitude n'est-elle pas, en stricte orthodoxie védântique, le climat authentique de la transparence spirituelle et de la pure béatitude ? Il est vrai qu'il ne s'agit pas ici d'une indétermination rigoureuse et que la plénitude n'y est pas sans déficience, car l'opposition de *Mâyā* y perdure, actuelle encore que, bienentendu, unilatérale, et celle de la subjectivité individuelle à la subjectivité universelle s'y maintient capable de reviviscence, puisque nul effort de concentration volontaire n'est venu compenser par saturation le vide générateur de cette double « différence ». Mais de quelque manière qu'en définitive nos philosophes expliquent la chose, leur affirmation demeure : le sommeil profond comporte une certaine conscience heureuse et indéterminée.

Pour conclure, nous aurions assurément mauvaise grâce à vouloir faire dire à Çankara plus qu'il n'a dit effectivement. Nous ne sommes pas persuadé qu'il ait voulu interdire la voie où se sont engagés plusieurs parmi ses disciples. Sa réserve s'explique suffisamment par les difficultés du problème. Les quelques citations plus formelles dans le sens de la négation que nous avons données plus haut ¹ appartiennent soit au commentaire à la *Māndoûkya* *Upanichad* dont l'intérêt est incontestable, mais dont il ne faut user qu'avec prudence, soit au commentaire sur la *Tchândogya* *Upanichad*, laquelle se montre là plus soucieuse de délivrer rapidement l'esprit de ses derniers préjugés et attachements mondains que de souligner la signification métaphysique de ce troisième état de l'âme, et se hâte vers la révélation de la souveraine plénitu-

1. Cf. encore B. S. Bh., I. III. 8 et P. U. Bh., IV. 6.

de et du bonheur sans fin inhérents au « quatrième » état ¹. Il reste en tout cas certain que le trajet psychologique aboutissant au sommeil profond répète analogiquement pour le sujet individuel le procès fondamental de l'ontologie que nous avons décrit et situé comme la résorption de l'effet en sa cause substantielle, et qu'il témoigne ainsi dans l'ordre même de l'esprit d'une vérité chère entre toutes au Védānta, celle du primat de la substance, laquelle ne cesse pas d'être envisagée comme substance lors même qu'elle doit s'enrichir d'un sens nouveau, d'une valeur de finalité.

Ce trajet, ainsi parcouru dans la nécessité d'un rythme purement naturel et par mode de détente mentale, il appartient à l'effort volontaire d'en suivre à nouveau les étapes sous l'illumination consciente de la notion de fin ultime et par mode de concentration psychique, jusqu'à la réalisation effective et définitive de cette délivrance aux portes de laquelle le sommeil profond nous arrête sans nous permettre de les franchir. Nous devons consacrer ultérieurement une section spéciale de ce travail à l'exploration de cette voie salutaire où concourent dans une synergie ordonnée la discipline morale et la piété religieuse, la méditation philosophique et l'ascèse du *yoga*, jusqu'à l'éveil de la conscience transcendante. Sous la perspective nouvelle d'une synthèse dynamique et dans la préoccupation même d'un renoncement méthodique et universel, c'est toute la richesse de l'esprit relatif et de ses activités qui passera une fois encore devant nos yeux en un vigoureux raccourci.

* * *

Nous avons trouvé, au commencement de ce chapitre, dans la notion de *cetanā*, l'image la plus fidèle que puisse donner l'ordre objectif du *cit* absolu. C'est la notion de « témoin » ² qui va nous en fournir la plus haute approximation dans l'ordre du sujet. Mais il n'y a de sujet que par

1. C'est de ce nom que les textes sacrés désignent parfois la condition de l'âme délivrée : *turiya*.

2. *sākṣin* : Çankara n'est pas prodigue d'explications sur cet état de témoin, tout au moins dans son Commentaire aux Brahma-sûtras, où il en parle allusivement sous les sûtras I. I. 5 et I. II. 28. Citons ici le second passage :

athavā yaḥ prakṛtaḥ paramātmādhātmanamādhūnavatamca puruṣavidhatvo-pādhistasya yatkevalam sākṣirūpaṁ tadabhiprāyēṇedamucyate — « *puruṣe 'ntah-pratiṣṭhitam veda* » *iti*].

« Ou bien quand l'Écriture nous dit qu'Il le voit comme demeurant à l'intérieur de la personne humaine », elle vise seulement la forme de témoin (« *sākṣin* ») de ce même *ātman* suprême qui a été précédemment mis en cause « comme revêtu d'une « condition limitante » (*upādhi*) — celle de la forme humaine, tant dans l'ordre divin que dans l'ordre du sujet individuel. »

Voir aussi infra pp. 234, 360.

rapport à et, pour ainsi dire, contre un objet et le premier de tous les objets est Mâyâ elle-même en tant qu'elle s'oppose au rayonnement de la Pensée pure. Tant que le sujet s'aliène, à quelque degré que ce soit, dans un objet, il se dégrade en sujet empirique. C'est une des thèses les plus originales de Çankara d'admettre qu'il y a place entre la condition de sujet empirique et la Pensée absolument irrelative et ultra-subjective, pour un état concret de pur sujet transcendantal, où la conscience fondamentale reconnaît la présence de l'objet sans s'engager avec lui, demeure en sa présence comme un simple « témoin ». Nous verrons qu'un autre état est possible où l'Esprit s'engage par rapport à l'objet sans s'y aliéner : c'est celui d'Içvara¹ durant les périodes de création, ou de certaines âmes délivrées qui consentent à s'occuper du monde, état d'engagement sans asservissement, intermédiaire entre la condition de témoin et la condition de servitude transmigratoire. L'état de sommeil profond est trop négatif, même s'il comporte un élément positif, pour être assimilable à celui de témoin. S'il échappe à l'illusion c'est surtout par absence de connaissance. Le témoin, au contraire, connaît avec la présence de l'illusion son caractère illusoire, et c'est par là qu'il n'en est pas affecté.

1. Le « Seigneur », hypostase du Brahman absolu. Tel texte de Çankara peut sembler identifier l'état d'Içvara à celui de *témoin*. C'est que la nuance qui les distingue est bien légère. Il nous paraît cependant que nous sommes fondé à voir entre eux une différence. Peut-être pourrait-on dire avec plus d'exactitude encore que la notion de *témoin* fait abstraction de l'idée d'engagement vis à vis du monde plutôt qu'elle ne l'exclut positivement.

CHAPITRE II.

Râmânoudja.

Il va de soi pour Râmânoudja que l'*esprit* est un déploiement de l'*être* et pour ainsi dire sa consommation : mais il professe un réalisme intégral qui lui interdit en toute rigueur d'entendre la maxime fondamentale de son ontologie de l'esprit comme signifiant l'identité pure et simple de l'être et de l'esprit, ainsi que nous l'avons vu faire à Çankara. S'il est vrai que tout esprit soit être, il ne l'est pas que tout être soit esprit. C'est trop peu d'avouer une certaine marge apparente dans le monde de la relativité entre la conscience participée d'une part et d'autre part l'univers objectif a-conscient où seul l'aspect ontologique de l'absolu trouve à se manifester par une sorte d'« abstraction » cosmique. C'est trop peu d'accueillir, dans le cadre d'une philosophie de l'être sans doute, mais sur un plan de vérité inférieure et provisoire seulement, l'opposition familière à la pensée indienne du spirituel et du non-spirituel¹ qui marque bien une différence de dignité et d'intensité, mais non de vérité, dans la réalité. Il faut en retrouver la racine profonde qui ne saurait être un principe ambigu d'illusion, mais une loi réelle et clairement intelligible de tension équilibrée entre l'unité réductrice et la manifestation différenciée, loi que nous trouvons partout à l'œuvre, en Dieu comme en ses créatures, et qui régit aussi les rapports du Principe universel à ses effets, singulièrement celui du sujet divin infiniment riche, de la substance première qui est esprit, à sa manifestation la plus lointaine et la plus pauvre, à l'être le plus appauvri et le plus emmuré dans ses limites, à la nature² privée de sentiment et de conscience ; loi qui d'ailleurs est attestée par tous nos moyens authentiques de connaissance, si toutefois l'on sait comprendre leur témoignage.

La doctrine de la pure non-dualité définit la conscience comme étant essentiellement *manifeste par soi*³. Et ceci est juste, à condition cepen-

1. *cit* et *a-cit*, ou en renversant la perspective *jaḍa* et *a-jaḍa*, matériel et immatériel.

2. *prakṛti*

3. *svayamprakāśa*

dant de l'interpréter exactement. Çankara est à ce point frappé du caractère d'inviolable et transparente intériorité propre à la conscience, qu'il en vient, pour la protéger mieux contre toute menace d'extériorisation, à la dire unique, absolument indifférenciée, éternellement immuable et rigoureusement incapable de jouer à un titre quelconque le rôle d'objet¹. Mais ces conséquences ne sont nullement incluses dans la prémisses dont on prétend les tirer, et d'ailleurs, elles sont trop manifestement irrecevables. Il est contraire à l'expérience la plus banale qu'un état de conscience ne puisse avoir raison d'objet. Par inférence ou par témoignage, les états de conscience d'autrui ne sont-ils pas susceptibles de devenir objets de notre connaissance ? Et nos propres états de conscience passés, objets de notre connaissance actuelle ? Où serait la vérité du connaître si prenant pour objets des faits de conscience il commençait par leur faire perdre leur caractère essentiel, savoir la conscience ?

Il nous faut donc trouver une définition qui soit également valable pour la conscience en acte de connaissance et pour la conscience en situation d'objet. Râmânoudja en propose deux : la première est centrée sur la notion chère à Çankara d'une lumière spirituelle *manifeste par soi* : « L'on nomme faculté de connaître la capacité de se manifester par « la seule vertu de son être propre et pour son propre support ontologique dans le moment où cette capacité est présentement en acte ». ² L'autre définition laisse de côté le point de vue de la « manifestation de soi » dont certains contesteraient peut-être la légitimité et prend appui sur le fait reconnu de tous que la connaissance fait connaître des objets : « On appelle faculté de connaître la capacité d'avérer son objet « propre par la seule vertu de son être propre (et pour son propre support ontologique dans le moment où cette capacité est présentement « en acte) » ³.

Il nous semble qu'à prendre les choses en profondeur ces définitions s'appellent l'une l'autre et n'en font qu'une. Sans doute Râmânoudja les a-t-il disjointes pour mieux répondre à deux conceptions antithétiques de la conscience qu'il juge partielles et partiales, la première, celle de Çankara, parce qu'elle voit un pur accident et une illusion dans le fait que la connaissance porte sur des objets, la seconde parce qu'elle méconnaît au contraire le caractère également premier et essentiel de la conscience d'être manifeste par soi, pour n'en faire qu'une note secondaire et dérivée.

1. On se rappelle que pour Çankara objet = *jaḍatva* = matérialité.

2. Ç. Bh., I. I. 1. : *anubhūtitvaṃ nāma vartamānadaśayāṃ svasattayaiva svāśrayaṃ prati prahāsamānatvaṃ...*

3. *Id svasattayaiva svaviśayasādhanaiva vā |*

(Un peu plus loin, Râmânoudja pose l'équivalence : manifeste par soi = qui n'a besoin d'aucun autre facteur pour s'avérer : *ananyasādhanaḥ svaprakāśaḥ*.)

Et la confrontation de ces deux formules fait apparaître en fort relief les traits majeurs de la conception râmânoudjienne de la connaissance. D'abord la thèse du *svayamprakāśatva* a notablement changé de sens en passant du système de Çankara à celui de Râmânoudja : le *pour soi*, la transparence à soi-même exigée de manière au moins virtuelle, par cette notion, devient une ordination essentielle au support ontologique et spirituel, au *Je* personnel, un *pour soi* de la personne entendu de telle sorte que le sujet connaissant soit distinct de l'attribut de connaissance qui en émane et qui lui est référé. En second lieu, si, comme pour Çankara, l'objet est ici un terme donné et passif, ou plutôt inactif, de la connaissance, il reste cette différence cependant que pour le non-dualiste le rapport du terme objectif à l'acte de connaissance est purement adventice, accidentel, illusoire, tandis que pour le non-dualiste tempéré ce rapport est réel et comporte une nécessité générale, en ce sens qu'il n'y a pas de connaissance actuelle qui ne soit la connaissance d'un objet, et des nécessités particulières, en ce sens que chaque forme spécifique de connaissance a son objet propre en fonction duquel elle se définit : la connaissance visuelle n'est pas la connaissance auditive pour autant qu'elle appréhende la forme colorée et non pas le son. Mais cette différence mise à part et sans vouloir négliger son importance capitale, il reste que la clause « en vertu de son être propre seulement » affirme la pure spontanéité de la connaissance en son acte propre et ce de manière à en écarter toute collaboration active de l'objet : on voit assez par là combien le réalisme indien diffère de notre réalisme grec et médiéval pour qui la connaissance jaillit bien de la spontanéité du sujet, mais après qu'il a été fécondé par l'objet, après que l'objet lui est devenu immanent. Il faut remarquer enfin que la conscience, selon Râmânoudja, n'est pas toujours en acte pur, comme le voudrait Çankara, mais qu'elle comporte pluralité, à raison de la pluralité des sujets spirituels, et variabilité, à raison des alternances de tension et de détente, d'actualité et de virtualité qui marquent si profondément la connaissance imparfaite, des âmes asservies à la transmigration : aussi est-il indispensable de spécifier qu'elle n'exerce effectivement ses capacités que *dans le moment* où elle est *présentement* en acte, toutes conditions pour ce requises étant remplies du côté de l'objet et du côté du sujet.

Il ressort de cette première prise de contact avec la philosophie râmânoudjienne de la connaissance, que la grande loi bi-polaire de la doctrine s'y vérifie avec non moins de force et de netteté que dans sa théorie de l'être : non seulement la capacité de connaître postule, comme attribut, un sujet permanent, veut reposer dans l'intimité — dans l'*en soi* — de la substance dont elle manifeste la richesse, mais le nouvel approfondissement de l'être qu'elle apporte en tant précisément que conscience, l'exigence réflexive du *pour soi* qui la caractérise n'est qu'une correspondance, sur un plan supérieur, à l'attraction de « recueil-

lement »¹ qu'exerce la cause substantielle sur ses effets immanents, ses modes, ou sur ses attributs. D'autre part, la loi d'épanouissement dans la variété ne se manifeste pas ici seulement en ce que l'attribut de connaissance a son originalité propre parmi la diversité concertante des qualités de l'âme ; son amplitude infinie lui permet d'écouter la symphonie variée de l'univers et de la redire au sujet personnel dont elle émane ; son essentielle *objectivité* l'ouvre à tout ce qui est ; par elle surabonde à l'infini pour tous les sujets connaissants en nombre infini toute l'abondance chatoyante de l'être².

Il n'y a donc pas de conscience actuelle qui se termine à un objet. Ce n'est que par la violence d'un *a priori* séduisant, peut-être, mais en définitive injustifiable, que Çankara peut soutenir la thèse contraire. Lui-même ne doit-il pas agréer pour fondement expérimental de sa doctrine ce fait que la conscience est présente à elle-même dans l'attestation d'autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire de l'objet ? Sans doute s'efforce-t-il de montrer ensuite que cette connexion empirique, si forte qu'elle puisse paraître est purement illusoire : mais c'est ici justement que l'arbitraire de sa position se révèle au grand jour, tandis que sa première constatation demeure irréprochable. Ne voit-il pas, en effet, qu'une lumière intellectuelle qui n'éclaire aucun objet extérieur et qui n'est pas non plus susceptible de prendre ses propres états pour objets soit réflexivement, soit dans un acte de mémoire, soit de quelque autre manière, risque fort de s'évanouir dans son indétermination ? L'attitude la plus simple n'est-elle pas d'accepter un fait tel qu'il se présente, et dans le cas considéré de tenir pour également essentiel à la faculté de connaissance de se manifester elle-même et de manifester ses objets ? Il est vrai que l'école de la pure non-dualité croit pouvoir invoquer à l'appui de l'affirmation que nous combattons une manière d'expérience immédiatement probante parce qu'elle est à la fois naturelle, donc commune à tous les hommes, et presque entièrement dégagée de tout conditionnement et de toute relativité : c'est l'expérience du sommeil sans rêves et des états analogues, pâmoison etc... — Elle serait en effet décisive si elle se présentait véritablement avec le visage qu'on lui attribue. Mais il est à craindre qu'une fois encore l'esprit de système et la virtuosité interprétative l'aient emporté sur la fidélité ingénue au donné expérimental. Nous prouverons bientôt que dans les états en

1. C'est la valeur littérale du terme *upādāna*, cause substantielle

2. On n'a pas oublié la formule : *bhāvasvabhāvavaicitrya* : la variété chatoyante essentielle à l'être.

3. Cf. la définition suivante de Çrī Nivāsa dans sa *Dīpikā* (7^e avatāra) : *svayam-prakāśacetanaadravyatve sati viśayitvam* : « La faculté de connaître se caractérise « par son empire sur l'ordre objectif, et ce en étant manifeste par soi mais sans « s'identifier à la substance du sujet spirituel ».

question la conscience personnelle demeure et qu'ils comportent un minimum de différenciation actuelle. Il nous suffira pour le moment de montrer que même à se placer dans l'hypothèse de l'adversaire son argumentation est inapte à établir l'existence d'une pure conscience indifférenciée. Si la conscience empirique retrouvait effectivement un état limitrophe de la conscience pure chaque fois que l'âme repose en un profond sommeil, il devrait y avoir au moment du réveil, sinon toujours, du moins généralement, à tout le moins quelque fois, un acte de mémoire claire et ne laissant place à aucun doute, pour attester l'existence passée de cette forme de conscience. Or cela n'est pas. En vertu de cette norme authentique de connaissance qu'est l'*anupalabdhi*, l'absence d'appréhension de ce qui devrait être appréhendé s'il existait, nous sommes forcé de conclure que votre supposition est démentie par les faits et le raisonnement. Direz-vous que nous ne gardons pas la mémoire de tous nos états de conscience passés ? Encore faut-il à cela une raison. S'il s'agissait d'une carence exceptionnelle et accidentelle, nous pourrions nous satisfaire d'une raison également accidentelle et par là susceptible d'échapper à notre investigation ; mais nous avons affaire ici à un oubli systématique dont une cause également générale et systématique devrait pouvoir répondre : une destruction physique d'organes, par exemple. Or il n'y pas trace d'une cause de ce genre qui cependant ne saurait passer inaperçue. Et puis, comme vous le reconnaissez vous-même, la mémoire au réveil nous dit seulement ceci : « Durant tout ce temps je n'ai eu conscience de quoi que ce soit. » Singulière façon d'attester une expérience qui serait positive et de plénitude, encore qu'indifférenciée ! ¹

Le procédé n'est pas légitime qui consiste à rejeter du côté de l'objet seul, déclaré adventice et accidentel, toutes les limitations de la connaissance empirique. Répétons-le, si l'objet est à l'acte de connaître quelque chose comme un terme donné mais inactif, si la connaissance investit ses objets à la manière dont la lumière enveloppe les formes des

1. On pourrait être tenté de justifier l'absence d'un témoignage formel de la mémoire sur la nature de cette expérience du sommeil sans rêve en disant qu'un état si transcendant où les conditions objectives et subjectives de la conscience empirique sont résorbées dans l'indifférenciation ne peut imprimer dans l'organe psychique aucune trace, aucune *vāsanā*, qui s'actualisant au moment du réveil en représentation, en *vytti*, rendrait possible sa remémoration. Mais l'argument n'est pas convaincant, même à s'enfermer dans les perspectives du système non-dualiste, car la transcendance de l'*ātman* n'est pas consommée dans l'état de sommeil profond ; l'attache à Mâyâ demeure, si virtuelle soit-elle. La meilleure preuve n'en est-elle pas que la question a été débattue dans l'école même de Çankara, et que certains de ses disciples admettent une *vytti*, un état psychologique de l'expérience du sommeil profond, lequel laisse une imprégnation dans l'organe interne, laquelle se réveille plus tard en acte de mémoire. Cf. sur ce point, XXI, pp. 164-5-6.

choses, c'est-à-dire par un enveloppement parfait qui la rend adéquatement présente à leurs déterminations les plus délicates, mais suivant un mode d'actualité dominatrice tel qu'il exclue toute action de l'objet sur la faculté de connaître qui n'est à aucun moment passive devant lui, il n'en est pas moins vrai que l'adéquation de la pensée au donné réel, que l'objectivité de la connaissance sont essentielles à l'activité de l'esprit au sens le plus fort du mot essentiel et nullement en ces sens très affaibli que le non-dualiste admet encore et selon lequel la conformité de la connaissance relative à son objet n'est qu'une image lointaine et distendue de la pure identité de l'être et du connaître en l'absolu.

Aussi l'exigence est-elle excessive et inadmissible qui veut pour fondement métaphysique à la conscience empirique, si limitée soit-elle, une conscience pure actuellement infinie selon l'essence, l'espace et le temps, sous prétexte d'assurer par là sa parfaite conformité, coïncidence et simultanéité à tous les phénomènes, « car la relation nécessaire de la source de connaissance à son objet ne doit pas être entendue comme une connexion constante avec une présence objective simultanée, mais plutôt comme s'opposant à ce que puisse être faussée la forme de telle et telle sorte sous laquelle l'objet se manifeste en relation avec tel lieu, tel temps et telles autres conditions ». Admettre que la connaissance puisse comporter des limitations, certaines relativités internes et comme une prise en perspective des objets que la distance temporelle ou spatiale ne lui rend pas immédiatement accessibles, n'a rien d'une concession ruineuse et ne risque en aucune façon d'altérer la véracité de l'esprit, d'y introduire de l'illusion et de l'irréalité. D'ailleurs le protagoniste de la pure non-dualité ne se voit-il pas obligé, après avoir posé sa thèse altière d'une conscience unique et absolue, de chercher une explication aux limites dans lesquelles elle se manifeste ? Une infinité virtuelle suffit à la faculté de connaître pour qu'elle satisfasse à la double nécessité d'universalité et de vérité qui lui est essentielle. Il lui suffit de pouvoir amplifier par l'inférence les informations singulières que la perception va cueillant le long du temps, d'avoir à sa disposition par la mémoire toute son expérience passée, soit en forme d'habitudes, soit en forme de souvenirs, bref de pouvoir suppléer en quelque mesure à une connaissance physiquement infinie par une connaissance intentionnellement infinie pour que les droits inamissibles de sa nature soient sauvegardés. Le jugement qui se prononce relativement à un passé aboli ou à un futur encore inexistant mais susceptible d'être prévu avec certitude, n'est pas moins vrai que celui qui porte sur une présence simultanée à son acte.

Avec la légitimité des exigences soutenues par Çankara tombe le principal argument grâce auquel il prétendait prouver l'immutabilité et l'éternité de la conscience : supposons-la, nous disait-il, affectée de changements et soumise au temps. Comme elle est seule capable de se révéler à elle-même ses propres états, et par conséquent ses états négatifs aussi bien que positifs, ses lacunes non moins que ses moments pleins, comme d'autre part elle ne peut être un objet pour elle-même, mais ne se connaît que par transparence pure, par intériorité sans aucun repli, elle ne pourra connaître ses propres lacunes, ses absences totales ou partielles qu'en leur étant adéquatement présente : elle devra donc être à la fois et sous le même rapport en acte d'existence et, si l'on peut dire, en acte d'inexistence, ce qui est une contradiction *in terminis*. Et parce que, dans le cas où sa trame comporte des vides la conscience doit nécessairement les connaître, en raison toujours de sa parfaite transparence et de ce qu'elle est seule à pouvoir le faire, il suit bien de tout ceci que la conscience est infinie, éternelle, en acte pur, unique. — Rāmānoudja refuse de se laisser entraîner loin des voies du bon sens : il a montré que les états de conscience peuvent jouer le rôle d'objet pour la conscience naïve ; il montre maintenant qu'il est absolument faux, de ce même point de vue que tout acte de connaissance doive coïncider avec la présence actuelle de son objet. Et c'est la conscience naïve qui a raison ; sa confiance est légitimée d'avance par la véracité d'un univers réel, œuvre d'un Dieu bon, sincère, franc, qui ne laisse aucune place à l'hypothèse d'un malin génie, fût-ce sous la forme impersonnelle de l'insaisissable *Māyā*. Nous avons vu, nous verrons mieux encore, lorsque nous traiterons du problème de l'erreur, que l'on peut expliquer et justifier la connaissance sans faire violence aux certitudes spontanées de la conscience naïve ; la loi d'économie, comme le sens de la fidélité à ce qui est, nous obligent à ne point forger d'hypothèses subtiles et raffinées mais d'autant plus chimériques.

Que si, abandonnant sa position entre ciel et terre, le « non-dualiste » redescend parmi nous et nous déclare que du moins les lacunes de la conscience ne peuvent être avérées par aucune source valide de connaissance, il ne sera pas difficile de lui montrer qu'il se trompe encore : sans doute la perception directe et par conséquent l'inférence dans la mesure où elle suppose une perception positive sont ici réduites au silence, mais voici bien le moment de faire intervenir la norme qui regit les démarches négatives de notre esprit ¹. Si la conscience était

1. C'est l'*anupalabdhi*, le sixième *pramāṇa* de l'école de Çankara. Cf. sup. p. 47. Rāmānoudja semble admettre lui aussi qu'elle constitue un *pramāṇa* indépendant. Çrī Nivāsa affirme nettement au contraire qu'elle est réductible à l'inférence dont elle forme un cas particulier.

toujours en acte, nous devrions conserver la mémoire de tous ses états passés.

Bien entendu le disciple de Çankara cherche à se réfugier de nouveau dans l'« inconnaissable » en déclarant que la conscience ne peut revêtir la condition d'objet : il en a moins que jamais le droit maintenant qu'il s'est placé sur le terrain de l'expérience, comme il l'avait déjà fait en invoquant le sommeil sans rêves, pour devoir y succomber à un semblable argument.

Il est donc établi que la conscience est susceptible de changement, peut passer d'un état actuel à un état virtuel et inversement, peut passer de tel état actuel à tel autre. Râmânouċja n'oublie pas cependant l'exigence de permanence substantielle qui ne vaut pas moins, pour le Védânta, dans l'ordre de l'ontologie du connaître que dans l'ordre de l'ontologie au sens étroit du terme. L'identité personnelle que le pur moniste croyait pouvoir expliquer par la substantialité et l'éternité de la conscience même, suppose du moins la substantialité et l'éternité actuelle du sujet conscient¹. La loi profonde du système ne veut-elle pas que l'infinie variété des états de conscience soit équilibrée par un sujet conscient permanent et qu'il y ait un nombre infini de ces sujets spirituels dont la pluralité soit à son tour maintenue dans l'harmonie par un sujet conscient, infini, éternel, parfait, par une personnalité divine ? Avec ces raisons de métaphysique générale, d'autres, de nature plus psychologique, militent en faveur de la même thèse : continuité de référence à un même centre, à un même *Je*, des actes variés de connaissance, continuité reconnue par la conscience ; unité de la mémoire et de l'expérience à travers le temps, et même ce fait métapsychologique du sommeil profond que l'on prétendait naguère mettre au service de la doctrine çankarienne. Sans doute n'avons-nous pas en cet état une conscience *claire et distincte*² de notre propre personnalité, et la cause en doit être cherchée dans l'envahissement de l'organe interne par la qualité obscurcissante de la nature, par le *tamas*. Néanmoins toute conscience personnelle n'est pas abolie. Que nous disent, en effet, au moment du réveil, la mémoire et la première réflexion toute spontanée sur son témoignage ? Simplement ceci : « J'ai bien dormi³, je n'ai pensé à rien ». Qu'il soit arbitraire de voir en ces mots l'affirmation d'un état pur et indifférencié de la conscience, nous l'avons déjà montré. D'autre part la structure même de ce double jugement nous contraint d'écarter

1. Cf sup. p. 102, où il est montré que le Soi tout en étant un *effet* n'est pas produit.

2. Ç. Bh., I. I. 1, *sphuṭa vivikta*.

3. Ou mieux. « j'ai heureusement dormi... etc. ». Cf Ç. Bh., I. I. 1, *sukha-mahamasvāpsamīh... etāvantam kālāṃ na kṛcchādam ajñāśamīti*

l'hypothèse d'un état strictement négatif, car le souvenir nous est proposé d'une expérience positive de bien-être qui fut expérimentée par notre propre moi. Gardons-nous d'imaginer que cet état de bien-être ne soit pas remémoré mais éprouvé au réveil en conséquence des vertus réparatrices d'un bon sommeil, et que nous rendant compte de ce rapport causal nous l'exprimions par la formule elliptique ci-dessus rapportée dont on pourrait donner l'équivalent suivant : « Si j'éprouve « maintenant du bien-être c'est que j'ai dormi tout à l'heure »¹. Cette exégèse torture bien inutilement le témoignage de la conscience : il s'agit bien ici d'un souvenir et il n'y a aucune difficulté sérieuse à mettre d'accord ce souvenir positif avec le contenu négatif de la seconde proposition, « Je n'ai pensé à rien », car ce qui est nié par là c'est la connaissance d'un objet quelconque, non pas celle du sujet ou de ses états. — L'adversaire tente un dernier effort. L'homme qui vient de se réveiller d'un profond sommeil ou d'un évanouissement ne dit-il pas encore : « J'avais perdu conscience de moi-même » ? Ce n'est donc pas seulement de l'objet mais aussi du sujet que la connaissance est abolie à de tels moments. — Il n'en est rien, répond Râmânoudja. Les mots *Je* et *moi-même* ne recouvrent pas ici la même réalité : le *Je* c'est le sujet spirituel pur ; le *moi* c'est l'individualité psychologique et sociale que la transmigration lui impose comme un masque en rétribution de ses actes. Dans le sommeil la connaissance de notre individualité disparaît mais non pas la conscience de notre spiritualité substantielle.

Pour établir l'identité et l'indéfectible réalité de notre personnalité véritable, on doit encore faire valoir des raisons morales. La justice serait intolérablement violée si un autre que l'auteur d'une action bonne ou mauvaise en recueillait la récompense ou le châtimement : la justice exige donc un sujet moral permanent. Mais il n'est de permanence réelle sans fondement ontologique immuable. La doctrine bouddhiste² qui prétend remplacer par une série discontinue d'instantanés psychologiques l'âme personnelle, n'arrive pas à fournir une caution métaphysique suffisante pour assurer l'identité morale de chaque série individuelle : elle se contente de postuler cette identité. D'autre part, il faut maintenir contre Çankara que la personne singulière persiste après la délivrance. C'est mal entendre le désintéressement et l'égoïsme que d'abolir la distinction des personnes pour mieux assurer le premier en échappant définitivement au second. Qui donc se mettrait en peine de pratiquer la dure ascèse salvatrice pour que soit réalisé un état impersonnel de liberté spirituelle sans connexion avec notre individualité serve et malheureuse ? Çankara lui-même doit bien admettre dans l'ordre de l'illusion et jusqu'à l'illumination suprême un désir individuel du

1. Ç. Bh., I. 1. 1, *yathedānīm sukhaṃ bhavati tathā tadānīmapyavāpsam.*

2. Cf. Ç. Bh., II, II. 17.

salut. N'est-ce pas un demi aveu qu'il faut au désintéressement moral une base d'intérêt ontologique et métaphysique ? Les limites de notre être particulier doivent être surmontées, mais non détruites, car avec elles c'est notre être même qui serait détruit. Or, notre adversaire le reconnaît lui-même, toute destruction de ce qui est vraiment est impossible et impie ¹.

• Ainsi donc, l'acte spirituel par excellence, l'acte de connaissance, émane d'un centre substantiel, d'un sujet ontologique éternel. Il nous faut examiner maintenant de plus près la nature de ce sujet spirituel et de son attribut essentiel, en même temps que scruter leur relation.

Le rapport d'attribut à substance est susceptible, aux yeux de Râmânoudja, de se réaliser selon des modalités diverses. Nous savons qu'il vaut entre deux substances si l'une a vis à vis de l'autre fonction qualificatrice et position subordonnée : ainsi en va-t-il de l'ascète et de son bâton ou de la jeune fille et des bijoux qui la parent. Le cas dont nous sommes présentement occupés, eu égard à son éminente dignité, n'a point d'analogue, à l'exception pourtant de la lumière physique dont il est bien connu que dans l'Inde, autant et plus que dans les autres cultures, elle est l'image typique merveilleusement fidèle et suggestive de l'ordre, souverainement spirituel et incommensurable à tout autre, de la connaissance. Ce qu'il faut ici, c'est d'une part une relation d'immanence aussi parfaite que possible, plus parfaite que partout ailleurs, entre la personne et sa faculté de connaître afin que dans l'actualisation de ses virtualités les plus hautes l'esprit jouisse de ce complet retour sur soi-même, de cet achèvement de lui-même par lui-même, et en lui-même, de cette adéquate possession de soi que la philosophie signifie d'ordinaire en disant que l'esprit est *pour soi* ². Et d'autre part est requise pour l'attribut de connaissance une substantialité, émanée sans doute de celle du sujet, mais qui lui soit communiquée comme son mode d'être propre, car l'amplitude infinie du connaître, sa capacité d'omniprésence doit rester libre et dominatrice à l'égard de tout objet extrinsèque, et se porter elle-même dans sa quête objective : les personnalités créées sont « atomiques », ne coïncident pas substantiellement avec les autres êtres ; il faut donc qu'elles donnent à leur pouvoir de connaître comme une substantialité dérivée, *sui generis*, qui soutienne partout l'omniprésence de la connaissance. Et s'il est vrai que la Personne divine est substantiellement coextensive à l'infini universelle, étant elle-même infinie et source de tout, il n'en demeure pas moins, semble-t-il, que sa connaissance, en tant que telle, ne saurait être tenue pour douée de l'intensité d'énergie nécessaire à la possession spirituelle de l'infini, si elle ne s'avérait d'abord assez rassemblée en elle-même

1. Ç. Bh., I. 1. 1

2. *pratyāñc*, dit Çrī Nivāsa.

pour reposer substantiellement en soi avant de reposer de manière ultime sur le substrat de la personnalité d'Içyara. Nous ne célerons pas que la pensée de Râmânoudja est ici d'une exégèse difficile et que l'analyse précédente fait une certaine place à la conjecture. Pourtant, nous n'ignorons pas que, d'une manière générale, le Védânta confère la substantialité, première ou dérivée, à toute énergie susceptible d'un rayonnement infini, et que la superposition d'une pluralité d'omniprésences substantielles ne lui répugne pas, ainsi qu'en témoigne l'idée qu'il se fait de l'ordre *subtil* : l'infinité dynamique et substantielle de l'*ākāśa*, de l'éther-espace, est coextensive à celle de la lumière sans qu'il y ait de l'une à l'autre interférence ou confusion ; ainsi en va-t-il, vraisemblablement pour la substantialité de la connaissance et celle de son sujet personnel.

C'est en s'appuyant sur le cas de la lumière que Râmânoudja traite de la présente question : malheureusement ses explications laissent dans l'ombre certaines difficultés sensibles à notre inexpérience occidentale. La substance *tejas* ¹, nous est-il dit, est une et pourtant se présente sous une double forme, la lumière ² et ce qui est doué de lumière ³. Et quoique la lumière soit une qualité de son substrat, elle est néanmoins la substance *tejas* elle-même, puisqu'à la différence des autres qualités, comme la couleur, elle est à son tour pourvue de qualités, savoir la blancheur incandescente etc..., et que d'autre part elle débordé son substrat, la source lumineuse. Elle n'en reste pas moins nécessairement liée à cette source substantielle, comme étant en sa dépendance et comme existant par elle et en elle, ce qui nous fonde à la traiter comme un attribut. De même, sous-entend Râmânoudja, pour la connaissance et la personne spirituelle : sous-entend, car ça comparaison porte ici plus expressément sur un autre point, sur le caractère lumineux par soi de la source lumineuse analogue à la capacité de manifestation de soi par soi propre au sujet spirituel. : Çrî Nivâsa complète son maître et déclare que « la connaissance est un attribut comme les autres attributs distinctifs, pour autant qu'elle se laisse caractériser par la désignation suivante : ce à quoi il est essentiel d'avoir « son substrat en quelque chose [d'autre] est un attribut de cette chose. « Parce que, d'autre part, elle est susceptible de se mettre en état de « contraction ou d'expansion, elle est aussi substance. Il n'y a pas à « élever de doutes sur la manière dont la connaissance peut être une « substance tout en étant un attribut du Soi, car l'exemple de la « lumière montre qu'il n'y a pas de contradiction à ce qu'une même

1 C'est-à-dire la substance élémentaire, principe du feu, de la lumière et de la chaleur.

2 *prabhā*

3 *prabhāvat*.

« réalité soit ensemble substance et attribut. Tout comme la lumière, « [la connaissance] participe au caractère essentiel de la substance, « savoir d'être le support d'états divers, aussi bien qu'à ce caractère « de pouvoir résider en autre chose comme en son substrat. Voici l'inférence en forme : L'intellection est substance tout en étant attribut, « parce qu'elle est capable de se répandre [et de se contracter]... comme la lumière »¹.

Ainsi la capacité de connaître est un attribut parce qu'elle qualifie un substrat, la personnalité ontologique, le Soi ; et cependant elle est elle-même substance parce qu'elle soutient dans l'être des états, des qualifications variés, parmi lesquels ceux d'expansion, d'épanouissement et de contraction. On voit quelle est ici la pensée profonde de Râmânoudja : la dignité de l'âme spirituelle est si haute que sa substantialité est éternellement en acte ; plus que cela : elle s'épanche en une pluralité d'attributs, mais l'un d'entre eux l'exprime de manière éminente, l'attribut de connaissance, lequel seul est directement altéré par la transmigration qui lui impose selon les rythmes biologiques et les limitations des organes des sens, des alternances d'actualité et de virtualité. Pourtant il ne peut s'agir ici de variations essentielles affectant l'être même de la connaissance, parce que, comme le dit Descartes, « l'âme pense toujours », ou ne pensera jamais : l'actualité au moins radicale de la pensée doit être éternelle pour répondre à l'éternelle actualité de la substance pensante ; c'est la noblesse même de l'esprit qui le veut. Il faut donc que les variations de la pensée ne soient que des changements d'état, de mode, contraction ou expansion, ne soient aucunement réductibles à des changements essentiels, ce qui se produirait si l'état virtuel de la connaissance était une résorption complète de celle-ci en son sujet, à la manière dont les choses de la nature se résorbent en leur substrat commun au moment de l'involution universelle. Or, seule une substance est capable de porter de telles variations d'état : la connaissance est donc bien une substance émanée de la substance de son sujet et toujours actuelle comme celle-ci, mais affectée de variations en qualité et en intensité qui vont d'un état de contraction telle

1 Ç. N. D., av VII : *yo yadāśritasvabhāvaḥ sa tasya guṇa itī lakṣaṇalakṣitavajjñānaṃ guṇaḥ viśeṣanādvat | yataḥ saṃkocavikāśāvasthāvāt ato dravyamapi bhavati | āmaguṇabhūtasya jñānasya dravyatvaṃ kathamiti sa śaṅkanīyaṃ prabhāvāt ekaśyaiva dravyatvaguṇatvayorvirodhābhāvāt | avasthāśrādyo dravyamiti dravyalakṣaṇam svāśrayādanyatra vartamānatvamapi prabhāvadevopapadyate | prayogaśca | guṇabhūtā buddhīrdravyaṃ prasaraṇādīmativātprabhāvāt |*

Cf. idem : *atha kramaprāptam dharmabhūtajñānaṃ nīrūpyate... vibhūte sati prabhāvād dravyaguṇātmatvam |*

« Nous arrivons maintenant, en suivant l'ordre des matières, à l'examen « de la connaissance qui a nature d'attribut... Étant omniprésente, elle est « essentiellement à la fois substance et qualité, comme la lumière ».

que, ne se portant à aucun objet, la conscience demeure purement implicite, à un état d'épanouissement infini, d'omniprésence et d'omniscience actuelles. Contre les thèses trop absolues de Çankara, il faut dire assurément que la conscience n'est pas éternelle, qu'elle est affectée de changements ; mais la vérité définitive est que la conscience possède une actualité radicale de substance transcendante au changement, sans être cependant assez pure pour échapper à des variations de tension dans l'exercice de ses capacités. Et nous rejoignons ainsi l'autre raison, donnée plus haut, pour laquelle la connaissance doit être une substance et qui se fonde sur son omniprésence radicale, car l'omniprésence suppose une très haute possession ontologique de soi, à peine de verser dans la dispersion ; seule une substance répond à cette exigence, comme seule une substance est à même d'explicitier son contenu par spontanéité pure¹ dès que sont levés les obstacles extrinsèques qui, tels ceux engendrés par le *karman*, la tiennent repliée sur elle-même.

Çrī Nivāsa nous apporte un motif supplémentaire de reconnaître la connaissance pour substantielle. « La connaissance, dit-il, est une substance parce que n'étant ni la relation réelle qui joint l'objet connu au sujet, ni l'efficace invisible des actes antérieurs, elle est cause de la production des idées, comme le Soi »². Des causes diverses peuvent intervenir pour intégrer un acte de conscience déterminé et spécifié : il va de soi qu'un système réaliste doit envisager parmi celles-ci la causalité au moins extrinsèque de l'objet. Rāmānoudja lui-même nous l'affirme contre la doctrine idéaliste des *yogācāra*³. La causalité phy-

¹ *svasattayava*.

² Ç. N. D., av VII *jñānam dravyam samyogādṛṣṭānyatve sati bhūvanā-karaṇatvādātmanavaditi...*

3. Ç. Bh., II. 2 27 *ato jñānavarcitryamapyarthavaraitryakṛtameva | tattad-arthavyavahārayogyatāpādanarūpatayā sākṣāḥpratyīyamānasya jñānasya tattad-darṥasambandhāyattam tattadasādhāranvam | sambandhaśca samyogalakṣaṇaḥ | jñānamapi hi dravyameva | prabhādravyasya prāḍipaguṇabhūtasyeva jñānasyāpṛvātmaguṇabhūtasya dravyatvam avrūddhamityuktaḥ |*

« Par conséquent la diversité de la connaissance elle-même n'a d'autre cause que la diversité de ses objets. La connaissance se reconnaît dans une évidence immédiate comme ayant pour fonction essentielle de rendre tel ou tel objet susceptible d'entrer en commerce avec notre personnalité consciente, qu'elle soit spécifiée de telle ou telle manière dépend donc de son rapport à tel ou tel objet. Et ce rapport est du type *relation réelle*, car la connaissance elle-même est une substance. De même qu'il n'y a point de contradiction à ce que la lumière tout en étant une substance soit attribut du lumineux, ainsi faut-il dire qu'il n'y en a pas non plus à ce que la connaissance qui est un attribut de l'âme soit une substance ».

Ce texte nous fournit l'occasion et le moyen de préciser ce que nous avons déjà dit sur le rapport de la connaissance à ses objets extrinsèques. La philosophie de Rāmānoudja reconnaît entre substances en relation, un rapport ontologique et réel qu'elle nomme *samyoga*, tandis qu'elle écarte l'autre sorte

sico-morale du *karman* doit entrer aussi en ligne de compte : elle exerce son empire sur tout ce que notre connaissance peut comporter, dans la ligne même de sa spécification, d'apports subjectifs fournis par la mémoire et l'habitude¹. Mais pour réelles que soient ces deux sortes de causalité, elles n'épuisent pas la notion indienne de cause ; bien au contraire, elles laissent insatisfaite son exigence la plus profonde, l'exigence de la causalité substantielle : il faut à la représentation comme telle, une cause substantielle propre et immédiate, qui n'élimine d'ailleurs en aucune manière la substantialité plus profonde du Soi.

La nature substantielle de la connaissance ne doit pourtant à aucun degré nous masquer sa référence essentielle à un sujet : la connaissance est pour autre chose qu'elle-même², pour la personne spirituelle qui seule peut être dite vraiment et pleinement pour soi³, qualité dont Çri Nivâsa propose la définition suivante : « On appelle être pour soi le fait de se manifester par soi-même à soi-même »⁴. Or, cette définition inclut en la dépassant celle de ce qui est manifeste par soi⁵ ; aussi ce dernier caractère peut-il être explicitement attribué à la personne comme il l'est à la conscience⁶. Nous l'avons dit, mais il convient d'y insister encore, la parfaite et toute simple transparence intérieure de la conscience que Çankara retenait en une indifférenciation rigoureuse sans la moindre dualité de réflexion, après l'avoir poussée jusqu'à un véritable pour soi, Râmânoudja, de par les lois essentielles de toute sa doc-

de rapport réel reconnu par les *naryāyika* et les *varīśika* comme hant l'attribut à la substance — le *samavāya* — et que leur pluralisme atomistique joint à leur réalisme exigeait en effet. Le monisme tempéré de Râmânoudja le dispensait d'avoir à joindre comme du dehors des aspects d'une même et foncière réalité, savoir la chose substantielle elle-même. Mais entre la connaissance, qui est une substance, et les objets extérieurs, qui sont des substances, le *sam-yoga* doit intervenir puisqu'il lui appartient en propre de mettre en relation des substances distinctes. Il faut noter qu'une telle relation, quelque réelle qu'elle puisse être, n'altère pas nécessairement les termes qu'elle joint : par où nous comprenons que le contact physique de la connaissance avec son objet la laisse inviolée et immaculée, ne l'asservisse pas.

1 L'efficace invisible (*adr̥ṣṭa*) des actes se ramène en effet aux *saṃskāra* d'une part, et d'autre part à la connaissance providentielle et à la volonté juste d'Içvara.

2 *parāñc*.

3 *pratyāñc*.

4 Ç. N. D., av. VIII. *pratyaktvaṃ nāma svayameva svasmai bhāsamānatvaṃ | svayaṃprakāśa*.

6 Ç. N. D., av. VIII. *īasya pratyakṣaśrutibhyāṃ svayaṃprakāśatvaṃca siddham | prayogaśca | ātmā svayaṃprakāśaḥ jñānatvāddharmabhūtājñānavaditi |*

« La perception intime et la Révélation établissent que la personne est manifeste par soi. Et l'inférence aussi, que voici mise en forme :

« Le Soi est manifeste par soi

« à raison de sa nature connaissante

« comme la connaissance qui est son attribut ».

trine, l'oblige à surabonder de sujet en attribut puis à revenir de l'attribut au sujet par un retour parfait qui affirme sans ambiguïté aucune le caractère principal et la nature de fin éminente du sujet, mais sans annuler le moment d'épanchement et d'extase du principe en son expression dérivée qui précéda celui du recueillement, en en respectant au contraire toute la réalité. Dès lors, sans doute, nulle difficulté à ce que la transparence de soi-même à soi-même du sujet spirituel doive se parfaire nécessairement à travers l'attribut de connaissance, s'explicitant pleinement par lui et dans une certaine objectivation qui ne dénature point sa subjectivité. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il faut tenir pour radicalement transparente à elle-même et par elle-même la personnalité substantielle, dès avant qu'elle se sur-exprime en un attribut émané d'elle et homogène à sa nature.

Avant de mener plus avant cette enquête, prenons avec Çrī Nivāsa, une vue d'ensemble des caractéristiques de la personne créée¹. Elle possède certaines d'entre elles en commun avec la Personne divine : ainsi le caractère d'être *pour soi*, d'être intelligible, d'être une âme. D'autres lui sont particulières : ainsi l'atomicité. Certaines lui sont essentielles et procèdent de son éminente dignité spirituelle, d'autres sont adventices et procèdent du *karman* et de la transmigration. Certaines la définissent absolument, d'autres relativement à son corps.

Donc la personne est *pour soi*² ; elle est *spirituelle*, c'est-à-dire qu'elle constitue le substrat de la connaissance ;³ elle est une *âme*, un *Soi*, c'est-à-dire corrélatrice à un corps ;⁴ elle est *agent*, c'est-à-dire substrat de la connaissance en tant que volonté.⁵ Mais encore que spirituelle comme la Personne divine, elle est atomique⁶, en tant que substance,

1. Se reporter à la Ç N. D., av. VIII.

Ces caractères (*lakṣaṇa*) ne sont pas tous des attributs ontologiquement distincts de leur sujet. Le *pour soi* de la personne lui est évidemment identique .. Mais nous ne croyons pas non plus que Rāmānoudja ne reconnaisse pour chaque substance qu'un seul attribut essentiel, comme le fera Descartes : il est vrai que l'attribut du *jñāna* est d'une richesse qui ne le cède en rien à celle de la *pensée* cartésienne et qu'il implique avec la connaissance proprement dite, la volonté et l'affectivité. Il semble bien néanmoins qu'il faille reconnaître pour un attribut autonome la *śakti*, la puissance de l'âme par laquelle elle met en œuvre les décrets de sa volonté.

2. *pratyak*

3. *cetana* : *cetanatvaṃ jñānāśrayatvaṃ* |

4. *ātman* : *āmatvaṃ śarīrapratibandhātvaṃ* |

5. *kartr* : *kartrtvaṃ saṅkalpa-jñānāśrayatvaṃ* |

6. *anu* : *anuvācya cetanatvaṃ* |

L'âme individuelle est atomique : c'est une conséquence nécessaire de ce que la Révélation affirme à son endroit. C'est aussi ce que le raisonnement nous montrera en prouvant l'absurdité de toute autre hypothèse et tout au moins la possibilité de celle-ci. Dans le contexte de la pensée indienne, et du point de vue auquel est présentement placé Rāmānoudja on peut réduire à

et non pas omniprésente. Pareillement pour essentielle que soit sa

trois les doctrines en conflit : ou bien le Soi est omniprésent, comme le veulent et Çankara pour qui le Soi réel est unique, et les Vaiçéçhikas pour qui il y a une infinité d'âmes infinies, ou bien le Soi est atomique ainsi que l'avance Râmânoudja, ou bien le Soi est doué de dimensions intermédiaires, savoir celles du corps qu'il anime, comme l'enseignent les Djanas. Nous savons que le langage spatial dont il est ici fait usage pour spécifier l'esprit, ne doit pas nous faire illusion, et que loin de signifier que l'esprit est mesuré par les grandeurs spatiales, il signifie au contraire la capacité variable des esprits de mesurer activement ces grands. Il nous avertit aussi qu'entre l'esprit et le non-esprit, le *cit* et l'*a-cit*, l'opposition s'établit essentiellement par la présence ou l'absence de la pensée et non par le choc de deux attributs incompatibles — pensée et étendue — comme dans le Cartésianisme. En sorte qu'une certaine continuité analogique entre l'activité rayonnante et mesurante de l'esprit et celle de l'espace, de l'*ākāśa*, n'a rien qui puisse heurter la pensée indienne. Et pas davantage ce corollaire qu'on puisse attribuer à l'esprit à titre de *caractère essentiel* une certaine dimension (*parimāna*), c'est-à-dire une capacité d'être réellement et efficacement présent en un instant donné à une certaine *quantité d'être* spatialisé ou traduisible en termes d'espace, ce que le sanscrit appelle des *lieux*. Cela étant, le thèse djaina s'avère inadmissible parce qu'elle implique une variation essentielle de la substance spirituelle selon qu'elle vient animer un corps de plus ou moins grande dimension, une quantité d'être plus ou moins grande, au cours des vicissitudes transmigratoires. Varier selon l'essence est contraire à tout ce que Râmânoudja pense de la dignité des substances spirituelles qui, même finies, sont immuables en leur nature et éternelles. La thèse de Çankara donne dans l'excès opposé : elle ne rend pas compte de la multiplicité et de la variabilité de nos états de conscience. Et il en va de même pour les Vaiçéçhikas. Reste donc à conclure que le Soi est atomique. Cette affirmation contient plusieurs implications. Elle signifie d'abord que l'âme n'entre substantiellement en relation avec son corps que par un point atomique : c'est ce que l'Écriture veut dire quand elle enseigne que l'âme réside dans le cœur. Nous avons déjà noté la ressemblance de cette thèse avec celle de Descartes selon qui l'âme n'agit sur le corps que par un point de la glande pinéale. Par là toutes les difficultés dans lesquelles s'embarrassent les Djanas sont éliminées. Elle signifie ensuite que dans l'ordre de l'esprit il n'y a pas, au dessous de l'infinité substantielle qui n'appartient qu'au Seigneur, de gradation dans la finitude substantielle des âmes, mais que celles-ci sont toutes métaphysiquement égales. Elle signifie encore qu'il n'est pour une substance que deux manières de transcender l'espace : c'est ou bien de le dominer soit en le produisant, soit en le connaissant en son infinité même ainsi qu'il advient à la substance divine et à l'attribut-substance de connaissance divin ou créé ; ou bien de le dominer négativement, en n'étant pas mesuré par lui, ainsi qu'il advient à la substance spirituelle créée.

Il va sans dire que l'atomicité de l'âme est équilibrée par l'amplitude infinie, actuelle ou virtuelle, de son attribut de connaissance, par où est expliqué que l'âme soit à l'unisson de tout l'être, de toutes les actions et passions de son corps, et par lui de l'ambiance de ce corps si loin qu'elle s'étende.

Voici quelques textes à l'appui des explications précédentes.

Ç N D, av., VIII : *sa cānu-parimāṇaḥ utkrāntyādeḥ śravaṇāt pramāṇānusa-rācca | anutve yugapadanekavīsayānubhavaḥ kathamiti na śaṅkānyam dharmabhūtajñānavyāptiā upapatteḥ...*

dignité spirituelle, elle ne va pas sans une non moins essentielle

« Elle est de dimension atomique, ainsi qu'il appert des textes révélés qui parlent de son passage hors du corps etc. , et de l'autorité des autres sources de connaissance. Et il n'y a pas ici à élever de doute ni à demander comment l'âme peut expérimenter simultanément une pluralité d'objets tout en étant atomique, car cela s'explique par l'inhérence constante en elle de l'attribut de connaissance [ou : car cela s'explique par l'amplitude universelle de son attribut de connaissance.] ».

Ç. Bh , II. III. 20 : *nāyaṃ sarvagataḥ | apitvanurevāyamātmā | kutah | utkrāntigatyāgatīnām śruteḥ | utkrāntistūvacchrūyate tena pradyotenaīṣa ātmā nṣ-krāmaḥ cahsuso vā mūrāho vānyebhyo vā śarīradeśebhya itī | gatirapī ye vai kecāmallōkātpṛavaṇī cāndramasameva te sarve gacchanīti | āgatrapi tasmāllokātpunaretyāsmai lōkāya karmaṇa itī | vibhūte hyetā utkrāntiyādāyo nopapadyeran |*

« Le Soi n'est pas omniprésent. Au contraire, ce Soi est atomique — Pour « quoi ? — Parce que la Révélation nous parle de sa sortie [du corps], de son voyage, de son retour etc. Sa sortie nous est enseignée en ces termes » et par cette lueur cet *ātman* s'échappe soit par l'œil, soit par la tête, soit par quelque autre partie du corps. « Son voyage maintenant. » Tous ceux qui s'éloignent de ce monde, s'en vont dans la lune. « Et son retour : » Étant revenu de cet autre monde en ce monde-ci pour y agir.. « Si le Soi était infini, en effet, sortie, voyage et retour seraient impossibles ».

id. , 21 : *yadyapi śarīravivogarūpatvenotkrāntiḥ sthīrasyātmanah kathamcid-upapadyate | gatyāgatī tu na kathamcid-upapadyete | ataste svātmanarva saṃpādye ||*

« Bien que la « sortie » soit possible de quelque manière pour un Soi immobile sous forme de séparation du corps, les « voyages de départ et de retour » ne le sauraient être en aucune façon Il faut donc qu'ils soient accomplis effectivement par le Soi lui-même [et non métaphysiquement, ce qui exclut l'hypothèse de l'immobilité du Soi conséquence nécessaire de son omniprésence]

id., 23 : *sākṣādanuśabda eva śrūyate « eṣo 'nūrātmā cetasā vedītaḥ yasmīn prāṇaḥ pañcadhā samviveśa » itī |*

« Le mot même d'atome est appliqué directement au Soi par l'Écriture : « C'est la pensée que doit être connu ce Soi-atome en qui le souffle de vie a pénétré sous une quintuple forme... » (Mu U III. 1. 9)

id. 24 : *yathā haricandanabīndurdehadeśavartī sakaladehavyāpīnamāhlādam janayati tadvalātmāpi dehadeśavartī sakaladehavarīnīm vedanāmanubhavati ||*

« Comme une goutte de santal jaune bien qu'elle ne soit présente qu'en un seul point du corps engendre une sensation de fraîcheur qui se répand par tout le corps, de même aussi le Soi, quoiqu'il ne réside qu'en un seul point du corps expérimente toute sensation qui se produit en n'importe quel point du corps ».

id., 25 : *haricandanabīndvāderdehadeśaviśeṣasāvasthitiḥ sātātathā bhāvaḥ | ātmanas tu tannavidyata itī cennātmano'pi dehadeśaviśeṣe sthityabhyupagamāt | hṛdayadeśe hyātmanah sthitiḥ śrūyate | hṛdī hyayamātmā tairakaśatam nāḍīnām itī | tathā kāmātmēn prakṛtya yo'yaṃ viññānamayaḥ prāṇeṣu hṛdayanirjyotirīti ||*

« On dira que si la goutte de santal jaune etc... se comporte ainsi c'est qu'à tout le moins elle diffère [de l'*ātman*] en ceci qu'elle réside en un point déter-

subordination au Seigneur, et doit faire place à cette relation d'attri-

« miné du corps, tandis qu'il n'en est rien pour le Soi. Mais l'objection ne vaut
« pas, car il est reconnu que le Soi aussi réside en un point déterminé du corps :
« la Révélation nous dit en effet que le Soi réside en ce lieu qu'est le cœur :
« Car ce Soi est dans le cœur. là sont les cent une veines « Et de même, après
« avoir demandé . » Qu'est-ce que le Soi ? « elle répond » Perception dans les
« sens (les souffles), lumière intérieure dans le cœur.. » (B. A U, IV 3 7.)

Ç Bh, II III 26 : *ātma svagunena jñānena sakalādeham vyāpyāvasthitā...
yathā manidyumaniprabhṛtīnāmekadeśavartināmāloko naikadeśavyāpī dṛśyate
tadvaddhṛdayasthāmano jñānam sakalādeham vyāpya variate | jñānuh prabhā-
stihānīyasya jñānasya svāśrayādanyatra vṛttirmaniprabhāvadupapadyata iti pra-
tamasūtre sthāpitam |*

« Le Soi est en situation de se répandre dans tout le corps par le moyen de
« la connaissance, son attribut. De même que les gemmes terrestres et la gem-
« me céleste [le soleil] etc.... qui n'occupent chacune qu'un seul lieu, répan-
« dent leur éclat sur une multitude de lieux — c'est un fait d'expérience —
« de même la connaissance du Soi qui réside dans le cœur est présente à tout
« le corps par coextensivité Et qu'il soit possible à la connaissance du sujet
« connaissant, laquelle tient ici la place de la lumière, d'être présente au delà
« de son propre substrat, comme cela se produit pour la lumière de la gemme,
« nous l'avons établi sous l'Aphorisme I »

id., 32 : *anyathā sarvagatatvapakse tasya jñānamātratvapakse ca nityanūpa-
labdhyanupalabdhiḥ sahitva prasajyeyātām | anyatāranīyamo vā | upalabdhire-
vavā nityam syād anupalabdhirevavā | etaduḥktaṁ bhavati | loke tāvadavartamā-
nayorātmopalabdhyanupalabdhyor ayaṁ jñānātmā sarvagato hetuḥ syādupalab-
dhereva vā nūpalabdhereva vā | ubhayahetutve sarvadā sarvatrobhayaṁ prasajyeta |
yadyupalabaddhereva sarvasya sarvadā sarvatranūpalambho na syāt | athānū-
palabddhereva sarvadāsarvatropalabddhir na syād iti | asmākaṁ śārīrasyān-
tārevāvasthītatvādātmānastātravopalabddhir nānyatreti vyavasthāsidhṛiḥ | kṛtā-
nāyatītopalabddherapi sarvesānātmānām sarvagatatvena sarvair karanair sarvadā
samuyukhtatvādāḍṛṣṭāderapyānīyamādūktadoṣaḥ samānaḥ ||*

« De l'autre hypothèse — celle où le Soi est omniprésent et n'est que pure
« connaissance — résulterait soit que l'aperception et la non-aperception au-
« raient lieu constamment ensemble ; soit que l'une ou l'autre exclusivement
« aurait lieu toujours, ou bien l'aperception seule ou bien la non-aperception
« seule C'est-à-dire qu'alors ce Soi — qui est omniprésent et pure connais-
« sance seulement — serait cause de la perception ou de la non-aperception
« en toute perception et non-aperception se produisant dans le monde pour
« chaque Soi individuel ; s'il était cause de l'une et de l'autre, l'une et l'autre
« résulteraient toujours et partout (de sa nature), s'il était cause de l'aper-
« ception seulement il n'y aurait jamais nulle part non-aperception de quoi
« que ce soit ; et s'il était cause de la non-perception seulement il n'y aurait
« jamais nulle part aperception. Notre thèse au contraire tient bon puisque
« le Soi réside à l'intérieur du corps et que par conséquent l'aperception se
« produit là où il est et pas ailleurs. Quant à l'opinion que l'aperception dé-
« pend des organes (thèse *vaiśeṣika*), elle a les mêmes défauts (que celle de
« Çankara), ceux dont nous venons de parler, car tous les Soi y étant conçus
« comme omniprésents, ils seraient en conjonction constante avec tous les or-
« ganes, et au surplus ni l'efficace invisible de chaque série d'actes méritoires
« ou déméritoires ni aucune appartenance individuelle en général ne pourraient
« se restreindre à une âme singulière ».

but qu'entretient nécessairement toute créature avec son Créateur. ¹ Autrement dit le *pour soi* de la personne finie n'est pas ultime mais obéit à la régulation souveraine à la fois transcendante et immanente de la causalité divine, inclut en son agir le plus spontané une dépendance à l'égard de volonté suprême. Bref son autonomie n'est pas absolue et comporte quelque hétéronomie ².

Ç. Bh., II. II. 32 : *evāmbhavadabhyupagame satyātmanaścākārtisnyam prasajyate | jīvo 'saṅkhyātapradeśo dehaparimāṇa itr hi bhavatām sthitiḥ | tatra hastyādiśarīre sthitasyātmanastato nyūnaparimāṇe pīpīlikāśarīre pravṛtato 'lpadēśavyāpītenākārtisnyam prasajyate aparipūrṇatā prasajyata ityarthah | atha saṅkocavikāśādharmatayātmanaḥ paryāyāsadbādhādheyavastihāntarāpattyā virodhaḥ parihriyata ityucyate | tatvāha*

id., 33 : [S] *na ca paryāyādapyavirodho vikāradr̥bhyaḥ |*

[Bh.] *na ca saṅkocavikāśarūpāvastihāntarāpattyāpi virodhaḥ parihartum śakyate vikāratatprayuktāmtyatvādidoṣaprasakterghaṭādtulyatvaprasaṅgāt ||*

id., 34 : *jīvasya yadantyaṃ parimāṇam mokṣāvastihāgataṃ tasya paścāddehāntaraparigrahābhāvād avasthitatvabhāvādātmamaṇṣa mokṣāvasthasya tātparimāṇasya cobhāyor nityatvātta devātmanaḥ svābhāvikaṃ parimāṇamiti pūrvamapi | tasmādavisēsaḥ syāt | ato dehaparimāṇatvamātmano na syādityasaṅgatamevedamārhatamatam ||*

[32] « De votre opinion (celle des Djainas), telle que nous l'avons rapportée « résulte une atteinte à l'intégrité du Soi. Votre position est, en effet, que les « âmes occupent des lieux innombrables, chacune ayant la dimension de son « corps [ou que l'âme occupe successivement des situations innombrables « et qu'elle a chaque fois la dimension de son corps] Alors quand un Soi qui « résidait en un corps d'éléphant ou de quelque autre gros animal, entre de là « dans un corps de dimensions inférieures, celui d'une petite fourmi par exemple, « Comme il n'a plus à occuper qu'un espace minime, il en résulte une atteinte « à son intégrité, c'est-à-dire qu'il n'a plus la plénitude de sa mesure. — Eh bien, « dit le Djaina, la contradiction est évitée grâce à la propriété de contraction « et d'expansion inhérente au Soi, propriété qui lui permet de passer d'un « état à un autre, et c'est justement ce que nous désignons par l'expression « d'évolution immanente (*paryāya*). A quoi l'auteur des Aphorismes répond :

[33] [A] « Et il n'y a pas non-contradiction de par l'évolution immanente en « raison du changement etc... (qu'elle implique pour l'âme) ».

[C^e] « Et la contradiction ne peut être non plus évitée si l'âme passe d'un « état à un autre sous forme de contraction et d'expansion, car cela implique « rait que l'âme est sur le même plan que les êtres non-spirituels — pièces de « poterie etc .. — puisqu'elle serait sujette au changement et à toutes les défi- « ciences qui y sont liées, impermanence etc... »

[34] « Comme les dimensions ultimes de l'âme — celles qui lui échoient dans « l'état de délivrance — lui demeurent, puisque désormais elle n'assume plus « de corps, et comme le Soi qui est en état de délivrance, et sa dimension en « tant qu'il est tel, sont l'un et l'autre immuables, c'est cette dimension qui « lui est essentielle, et donc qui lui était essentielle antérieurement aussi. Par « conséquent, il ne saurait y avoir différence de dimensions ; d'où enfin le Soi « ne saurait avoir la dimension de son corps. Cette opinion des Arhatas est donc « irrecevable »

1. Ç. N. D., av. VIII : *svataḥ śeṣatve sati cetanatvam...*

2. *id.* . (*evam*) *ādheyatvavidheyatvaparādḥīnakāritṛtvaaparatantratvādīkam(ū-
hyam)*

L'âme est éternelle ¹ comme le suppose le fait de la mémoire personnelle. Lorsqu'on dit, improprement d'ailleurs, que l'âme est *produite* ² ou *détruite* ³, on entend seulement qu'elle entre en relation avec un corps ou qu'elle s'en sépare.

Il y a une pluralité réelle d'âmes distinctes. Quand l'Écriture parle de l'unité du Soi, elle a en vue son unité morphologique de nature ⁴ et non pas une unité numérique substantielle ⁵. D'elle-même l'âme est heureuse ⁶, mais par l'efficiencia des conditions adventices que lui ont méritées ses actes, elle subit toutes les misères de la transmigratioⁿ ⁷. Elle est donc *agent* ⁸, en tant que sujet responsable, et aussi *patient* ⁹ en tant qu'elle éprouve nécessairement les fruits agréables ou pénibles de ses actes. Elle est incorporée ¹⁰ par rapport à son propre corps, et corps ¹¹ par rapport à Īvara, l'âme universelle. Elle est manifeste par soi ¹².

La connaissance ¹³, l'atomicité ¹⁴, la pureté ¹⁵ etc... sont des qualités qui caractérisent l'âme essentiellement et absolument ¹⁶.

L'âme est une personne, elle s'exprime en un « Je » qui la signifie dans sa substantialité en tant à la fois qu'elle engendre ses attributs essentiels et qu'elle s'en distingue, lorsque par exemple elle dit « Je connais », en tant aussi qu'elle est qualifiée extrinsèquement par son corps et ses organes subtils ou grossiers ¹⁷, puisqu'elle est avec eux en conjonction réelle ¹⁸, de substance à substance.

Dans l'univers de la transmigratioⁿ ¹⁹ l'âme est unie à un corps vivant, hiérarchie de fonctions et complexe d'organes, qui est l'instrument de sa connaissance, de son action et de son expérience affective ²⁰.

1. *nitya*.

2. *utpanna*.

3. *naśta*.

4. *ekākārātā*.

5. *na svarūpavikya*.

6. *svataḥ sukhī*.

7. *upādhiśāśāt samsārah*.

8. *kartṛ*.

9. *bhoktr*.

10. *śarīrin*.

11. *śarīra*.

12. *svayamprakāśa*.

13. *jñāna*.

14. *anulva*.

15. *amalatva*.

16. *svatūpanirūpakadharmā*.

17. *sa ca dehendriyamaṇaḥprāṇādibhyo vilakṣaṇaḥ*.

18. *samyoga*.

19. L'âme sauvée peut aussi disposer d'un corps, mais d'une toute autre nature, comme nous le verrons plus tard.

20. En quoi consiste principalement la rétribution des actes antérieurs de l'âme.

A prendre les choses en général, Râmânoudja ne s'écarte pas considérablement de la description faite par Çankara de ces fonctions et organes. Nous pourrions donc être ici assez brefs.

Il y a une différence de nature entre les fonctions de connaissance et d'action d'une part, et les fonctions vitales d'autre part. Mais les unes et les autres ont ceci de commun qu'elles ne périssent pas avec le corps grossier et que portées par leurs substrats respectifs, d'ordre subtil, elles accompagnent l'âme dans toutes les vicissitudes du *samsâra* et ne sont éliminées qu'au moment de la délivrance ultime. La manière dont l'organe interne ou mental — principe des fonctions de connaissance et d'action — et le souffle vital premier — principe des fonctions vitales — sont joints ensemble n'apparaît pas très nettement dans le texte de Râmânoudja. Sont-ce deux attributs réellement distincts d'une seule substance subtile ou deux substances subtiles conjointes ? Nous ne saurions en décider. Ce qui est clair, c'est que le rôle de la vie est de mettre le corps en état de servir les fonctions psychologiques, lesquelles à leur tour mettent au service de l'âme spirituelle et elles-mêmes et le corps : aussi peut-on définir un corps d'homme : « un composé particulier de terre et des autres éléments, dépendant pour son soutien du souffle vital différencié en cinq fonctions, et constituant le point d'appui des sens [de connaissance et d'action] facilitateurs de l'expérience du plaisir et de la douleur [qui échoit à l'âme] en manière de rétribution de ses actes »¹.

Ç. Bh., II.1.8. *śarīram hi nāma karmaphalarūpasukhaduḥkhopabhogasādhana bhūten dṛvyāśrayaḥ pañcavṛthprānādāhāraṇaḥ pṛthivyādibhūtasāṅghātaviśeṣaḥ* |

Cette définition, il est vrai, est donnée par Râmânoudja à titre de « premier aspect » de la question. Mais dans l'exposé de son avis définitif, il ne la répudie pas complètement et montre qu'elle ne vaut que pour certaines catégories de corps, savoir les corps de rétribution de l'ordre animal ou humain. Mais c'est là justement ce qui présentement nous intéresse.

La définition vraiment universelle du corps se formule ainsi selon Râmânoudja (Ç. Bh., II.1.9) :

yasya cetanasya yad dravyam sarvātmanā svārthe niyantum dhārayitum ca śakyaṁ taccheṣatarkasvarūpaṁ ca tattasya śarīramiti

« Toute substance qui est susceptible d'être gouvernée et soutenue par une âme spirituelle quelle qu'elle soit, et ce pour les fins de celle-ci, et qui lui est essentiellement subordonnée, est le corps de cette âme »

Il est manifeste qu'une définition aussi ample pourra s'appliquer aussi bien à l'Âme divine de l'univers qu'à l'âme individuelle serve de la transmigration.

Il ne sera pas sans intérêt de noter ce que Râmânoudja ajoute ici sur la mort du corps :

myśaśarīram ca cetanaviyogasamaya eva vīśantumārābḍham | kṣaṇāntare ca vīśryate | pūrvam śarīratayā parikṛptasāṅghātarkadeśatvena ca tatva śarīratva-vyavahāraḥ ||

« Quant au cadavre (le sanskrit dit : le corps mort), il commence à se décom-

Les facteurs psychiques, les « sens »¹, sont au nombre de onze : cinq sens de connaissance² : ouïe, vue etc... ; cinq sens d'action³ : langage, préhension, locomotion, excrétion, génération ; enfin le *mental*, organe interne⁴, substrat des sens qui se résorbent en lui⁵ dans les moments d'involution psychique, individuelle ou cosmique.

Ces onze facteurs sont atomiques⁶. Çankara interprétait cette assertion de l'Aphorisme II IV. 7⁷, comme signifiant non pas qu'il soient atomiques au sens propre du mot⁸, mais de nature subtile⁹ et de dimensions restreintes,¹⁰ parce que, dit-il, s'il en était autrement, ils ne seraient pas capables de produire des effets coextensifs à tout le corps. Assez étrangement, Râmânoudja semble vouloir s'en tenir au sens littéral. La question est posée par une difficulté d'exégèse scripturaire : la Brihad-Aranyaka-Oupanichad déclare que « tous ceux-là [esprit, parole, souffle] sont égaux, tous infinis »¹¹. Mais plus loin elle affirme qu'à la mort « la pointe du cœur s'éclaire et par cette lueur « l'*âtman* s'échappe soit par l'œil, soit par la tête, soit par quelque autre partie du corps. Le souffle (la vie) s'échappe avec lui, tous les « souffles (les sens) s'échappent avec lui »¹². Il est trop clair que si les sens étaient littéralement « infinis » ils ne pourraient « s'échapper » du corps. Le mot infini ne peut être ici que métaphorique et signifie seulement la richesse causale¹³ des sens. Ils doivent donc être de dimensions limitées¹⁴ : bien plus, ajoute Râmânoudja, comme ils sont imperceptibles, personne ne les ayant jamais vus au moment de leur départ, ils

« poser à l'instant même où il est séparé du principe spirituel. Et l'instant d'après, il est effectivement décomposé. C'est parce qu'il a été antérieurement un corps, et parce qu'il occupe le même espace que le composé dissous, qu'il est encore considéré pratiquement comme un corps ».

1. *indriya*. cf. Ç. Bh., II, IV. 4. 5, etc...

2. *jñānendriya*.

3. *karmendriya*. on les peut dire psychiques parce que leur exercice est soumis au contrôle de la volonté.

4. *manas, antaḥkarana*.

5. Du moins quant à leur aspect « fonction ». Leurs organes étant de l'ordre grossier sont solidaires du corps grossier et meurent avec lui.

6. *anu*.

7. II IV. 6 chez Râmânoudja.

8. *na paramāṇutva*.

9. *saukṣmya*.

10. *pariccheda*.

11. I V. 13 : *ta ete sarva eva samāḥ sarve'nantāḥ*.

12. IV. IV. 2 : *tasya haitasya hṛdayasyāgṛaṃ pradyotate, tena pradyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati, cakṣuṣṭo vā mūrāhno vānyebhyo vā śarīradēśebhyaḥ | tam utkrāmantam prāno 'nūtkrāmati, prāṇam anūtkrāmantam sarve prāṇā anūtkrānanti* |

13. *kāryabāhulya*

14. *parimīta*.

faut bien admettre qu'ils sont de dimension atomique. Mais il nous paraît difficile à notre tour de prendre cette formule à la lettre, parce que d'une part la nature subtile des sens suffit à expliquer leur imperceptibilité, et que d'autre part leur atomicité ne serait pas compensée par l'amplitude de quelque attribut essentiel, comme il arrive dans le cas de l'âme individuelle, atomique mais riche d'une connaissance virtuellement infinie. L'argument par lequel Çankara refuse d'admettre ici le sens littéral du mot atome semblerait donc devoir s'imposer aussi à Râmânoudja.

De quelque façon qu'en définitive se résolve cette aporie, voici encore un point sur lequel une rapide comparaison des thèses çankariennes et râmânoudjiennes ne laissera pas d'être instructive. Outre celle de soutenir et coordonner les dix sens, le *mental* a des fonctions qui lui sont tout à fait propres ; mais là où Çankara en compte quatre, Râmânoudja n'en donne que trois, savoir la décision ¹, la surestimation du moi ², l'élaboration de la pensée ³ : envisagé à ces divers points de vue le mental est nommé intellect ⁴, principe producteur du moi ⁵, et pensée élaboratrice ⁶. On voit que l'attention spontanée avec son double régime de concentration et de dispersion n'est plus ici tenue pour une fonction distincte. Au contraire, les trois autres fonctions mentales présentent dans les deux doctrines les mêmes caractères, réserve faite, bien entendu, des différences systématiques générales dont l'influence se fait nécessairement sentir partout.

Il est vrai que le corps et les organes sont au service de l'âme. Mais dans la transmigration, la relation se renverse dans une certaine mesure, et l'âme ne laisse pas d'être asservie par ses instruments. Les divers états et activités du *mental*, en particulier, conditionnent *subjectivement* la connaissance de l'esprit en même temps qu'ils la servent de façon plus ou moins parfaite à l'égard des objets extérieurs. Comme le dit excellemment Çri Nivâsa, « c'est à raison des différentes conditions qui l'affectent que la conscience prend forme de plaisir, douleur, aversion, effort, car toute valeur normative de connaissance est absente de ce qui [dans un état de conscience affectif] est en plus de la connaissance [strictement dite] qui s'y exerce à titre dominant. » ⁷ L'état de servitude où se trouve l'âme en ce monde implique en effet

1. Cf. Ç. Bh, II, IV. 5 : *adhyavasāya*

2. *abhimāna*

3. *cintā*.

4. *buddhi*.

5. *aḥamkāra*.

6. *citta*.

7. Ç. N. D. av. VII : *buddhīrevopādhibhedāt sukhaduḥkheccchādveṣaḥ prayatnarūpā mukhād vijānakajñānātireke pramāṇābhāvāt* |

buddhi est expressément donné comme équivalant ici à *jñāna*, *saṃvid* etc

de sa part une certaine passivité qui se manifeste tout spécialement dans les *passions* qu'elle éprouve et singulièrement dans l'expérience de la douleur. La douleur est corrélatrice du plaisir, et le plaisir (ou plutôt sa réalité profonde) est une qualité essentielle de l'âme, un mode foncier de son attribut de connaissance ; ou, pour mieux dire, le plaisir est ce qui est conforme à l'inclination essentielle de la personne spirituelle,¹ en tant que cette inclination est investie dans la capacité de connaître ; et cette inclination n'est qu'accidentellement une aspiration et un mouvement vers un terme non encore possédé ; son essence est possession d'un surcroît, d'un surplus à la fois gratuit et nécessaire. Le caractère gratuit de cette joie essentielle explique qu'elle puisse être suspendue, qu'il y ait pour l'âme des états de connaissance affectivement *neutres*, lesquels ne sauraient être par eux-mêmes objets de désir, tandis que c'est en quelque façon la distance, l'écart entre la plénitude de la joie qui lui appartient *nécessairement* en droit, et l'absence de fait que l'esprit en constate qui est à la racine du *désir*. La douleur se définit, elle, comme s'opposant positivement à l'inclination essentielle de la personne. La corrélativité du plaisir et de la douleur n'empêche pas qu'il y ait entre eux une différence radicale, un antagonisme irréductible, car la seule absence de la joie, ou de son succédané le plaisir, si elle creuse trop profondément notre être, s'attaque à notre essence même. Nous ne pouvons exister longtemps *consciemment* sans aucune

1. Cf. Ç Bh , I, 1. 1 : *kr̥t̥bhāvabhāvīkr̥tyuddēśyam hi bhavataḥ kāryaṁ kr̥tyuddēśyatvaṁ kṛtikarmatvaṁ* || *kṛtikarmatvaṁ kṛtyā prāptumīṣṭatamatvaṁ, istatamamca sukhaṁ vartamānādūḥkhasya tannivṛtīrvā tatrestāsuḥhādyaṛthīnā puruṣēnā svaprayatnādṛte yadi taḥsiddhīḥ pratīṭā tataḥ prayatnecchūḥ pravartate puruṣa iti na kvacidapicchāviśayasya kṛtyadhīnasiddhivamantareṇa kṛtyuddēśyatvaṁ nāma kimcid apyupalabhyate icchāviśayasya prerakatvaṁ ca prayatnādhiṇasiddhītvam eva tata eva pravṛtteḥ, na ca puruṣānukūlatvaṁ kṛtyuddēśyatvaṁ, yataḥsukhameva puruṣānukūlam, na ca duḥkhanivṛtteḥ puruṣānukūlatvaṁ puruṣānukūlaṁ sukhaṁ tatpratīkūlam duḥkhamītiḥ sukhaduḥkhaḥyoḥ svarūpavvekaḥ, duḥkhasya pratīkūlatayā tannivṛtīrstā bhavati nānukūlatayā 'nukūlapratīkūlānvayaviraheṇa svarūpeṇāvasthīrī duḥkhanivṛttiḥ | ataḥ sukhavyatīkr̥t̥sya kṛyādevanukūlatvaṁ na sambhavati na ca sukhārthatayā tasyāpyanukūlatvaṁ duḥkhāt-makatvāttasya, sukhārthatayāpi tadupādānecchāmātrameva bhavati....*

« Une « chose à faire » (*hārya*), c'est d'après vous (le *Mīmāṃsāka*), ce qui vient « à l'existence en dépendance de l'existence (exercice) de l'action et ce que « l'action a en vue ; or « être ce que l'action a en vue » c'est être l'objet de « l'action. Et être l'objet de l'action c'est la condition d'une chose que l'on « désire grandement obtenir par l'action ; et ce qui est grandement désiré « c'est le plaisir ou la disparition d'une douleur présente. Cela étant, si une « personne qui a en vue ce plaisir désiré etc... s'aperçoit que sans effort de sa « part il ne se réalise pas, alors notre personnage se met à agir, son désir se « portant sur l'effort même. jamais on ne constate que l'objet du désir soit « en rien « ce que l'action a en vue », selon la définition donnée plus haut, autrement qu'en étant réalisé en dépendance de l'action. Et la vertu incitatrice « de l'objet du désir ce n'est rien d'autre que sa réalisation en dépendance de

joie. La douleur est le cri d'alarme spontané de l'esprit blessé dans sa nature. Et la réalité psychologique de la douleur s'insérant dans l'âme comme un corps étranger et destructeur, et non plus seulement suspensif, de son inclination essentielle, fait que l'absence de la douleur est secondairement désirable, bien qu'elle soit un état neutre, et que la douleur est détestable, objet d'*aversion*. Désir et aversion dans la mesure où ils impliquent non pas seulement l'élan direct ou indirect vers la joie, mais des obstacles réels à vaincre qui s'opposent à cet élan, exigent de la volonté et des facultés de l'âme un *effort*. Râmânoudja ajoute que l'effort est *essentiellement douloureux* : est-ce en vertu d'une induction ? ou voit-il quelque raison *a priori* de l'affirmer, la chose n'est pas claire. Peut-être pense-t-il que le caractère violent, c'est-à-dire contraire à l'inclination de notre nature profonde, du régime de servitude doit imprimer sa marque dans les démarches mêmes par lesquelles nous voulons échapper nos à liens.

Ainsi donc nos affections subjectives témoignent avant tout d'une certaine passivité de l'esprit en nous, dont il faut chercher la racine, cela va sans dire, dans notre finitude et notre condition de créatures. Sans doute la passivité de l'esprit créé ne saurait être aussi profonde que celle de la nature matérielle ; notre connaissance est soumise au changement, mais ce changement n'implique pas de transformation essentielle, se réduit à des variations d'intensité et de déploiement de sa lumière ; l'affectivité, n'étant qu'un mode de la conscience, transcendente pareillement toute destruction ontologique ; mais étant moins nécessaire, plus gratuite que les autres modes du *jñāna*, elle est aussi plus exposée. Elle peut devenir virtuelle au point qu'il y ait des états de conscience neutres. Plus encore, elle est livrée à la douleur qui lui est

« l'effort : car c'est de là que vient l'exercice de l'action. — Et on ne peut pas dire qu'« être ce que l'action a en vue » c'est « être conforme à l'inclination de la personne » (*purusānukūla*). Car c'est le plaisir seulement qui est conforme à l'inclination de la personne. Et on ne peut prétendre qu'à l'arrêt de la douleur appartienne d'être conforme à l'inclination de la personne ». En effet, le plaisir étant « ce qui est conforme à l'inclination de la personne » et la douleur « ce qui est opposé à l'inclination de la personne » (*puruṣapra-
nikūla*), il y a une distinction essentielle entre le plaisir et la douleur. C'est parce que la douleur est « opposée à l'inclination de la personne » que sa cessation est désirée, ce n'est pas parce que celle-ci est positivement « conforme à l'inclination de la personne ». En effet la cessation de la douleur est un état (neutre) où l'âme se tient en sa forme propre sans connexion avec une conformité ou une opposition à son inclination. Par suite, il ne saurait y avoir conformité à l'inclination de la personne » de la part de l'action etc... hors du plaisir, et il n'y en a pas davantage pour elle à être ordonnée au plaisir (à titre de moyen), car elle est essentiellement douloureuse ; c'est seulement parce qu'elle est aussi ordonnée au plaisir à titre de moyen, que le désir l'agrée et s'en sert ».

pure violence. Or la douleur, pour Râmânoudja, ne s'explique que par le péché, que par le *karman*, elle n'a de signification ultime que morale. Elle est un châtement. Elle manifeste au sujet responsable dans un langage qui ne s'adresse qu'à lui et demeure absolument incommunicable à toute autre subjectivité qu'à la sienne, dans un langage dont l'intensité compense le caractère implicite inhérent à son incommunicabilité, elle lui manifeste la pauvreté de sa condition actuelle causée par la déficience morale de sa volonté coupable, de même que la joie lui signifie dans un semblable langage la plénitude reconquise par sa volonté bonne.

Mais si la joie est essentielle à l'âme, l'absence de joie et la douleur ne peuvent que lui être adventices et imposées du dehors. Et le plaisir lui-même en tant qu'il n'est pas la joie spirituelle pure mais comporte des impuretés doit avoir la même origine, et pareillement le désir, l'aversion, l'effort. Par un symbolisme providentiellement déterminé ce sont donc, ontologiquement parlant, les états de notre organisme psychologique que reflètent nos affections. Il n'en va pas ici comme de la connaissance objective où la conscience se porte dans une pure activité à la saisie des objets : le sentiment de la douleur, s'il dépend d'un certain état de l'organe interne comme de sa condition, ne le saisit ni ne le représente tel qu'il est dans sa structure propre. Le *manas* qui de par son extériorité à la conscience ne devrait lui être qu'un objet, à se placer dans une perspective strictement spéculative, n'est pas reconnu pour tel, n'est pas connu en tant qu'objet ; et de même que dans l'acte de connaissance du monde extérieur il joue son rôle d'instrument et d'auxiliaire sans être lui-même connu, sans prendre la position d'objet qui lui appartient en droit, tant il est absorbé dans la fonction subjective qui l'approprie au Soi, de même à l'égard de l'âme non plus connaissante et agissante mais passive devant la récompense et le châtement, l'organe interne qui résume par son métabolisme propre tout le métabolisme de la nature, laquelle est ordonnée dans sa finalité profonde précisément à la rétribution des actes, ne se fait pas connaître comme objet mais agit comme moyen prochain de cette finalité morale.

La nature physique de cette action ne nous est pas clairement expliquée. Il y a une relation réelle entre l'âme et l'organe interne et plus généralement entre l'âme et son corps : on conçoit donc que la substance spirituelle agisse réellement, de par sa supériorité métaphysique, sur la substance non-spirituelle. L'action en sens inverse est plus malaisément concevable, et pourtant rien ne nous autorise à lui substituer quelque « parallélisme » de la nature et de l'esprit.

Force semble bien être de se résoudre à ce que la matière agisse réel-

lement sur l'âme¹ et c'est en cela sans doute que se manifeste le plus clairement la servitude transmigratoire.

Le contenu des affections de l'âme n'est donc pas immédiatement intelligible : il est le fruit d'une double causalité, celle de l'âme elle-même et de son *jñāna* à titre substantiel et celle de l'organe interne à

1. Cf dans ce sens Ç. Bh., III. II. 5 : *so'pi tirobhāvo'pi* [à gloser selon le commentaire à l'Aphorisme précédent . *asyasvābhāvikaṃ kalyāṇarūpaṃ tirohitaṃ dehayogadvāreṇa vā bhavati sūksmācchaktyogadvāreṇa vā | syṣṭikāle dehāvasthenācidvastunā samyogādbhavati pralaya-kāle nāmarūpaṁ bhāgānārhatīśūksmācīdvastuyogāt | ato 'nabhivyaktasvarūpatvātsvapne jīvo na rāthādīn saṅkalpamātreṇa sraṣṭum śaknoti...*]

« L'âme est aussi cachée à elle-même (en sa forme de beauté et d'excellence) « soit par son union au corps, soit par son union à la capacité virtuelle de la « matière sous un état subtil. Pendant la durée de la création c'est par son « union à la substance matérielle en condition de corps qu'elle est obscurcie, « et durant la résorption cosmique c'est par son union à la substance matérielle passée à un état ultra-subtil incompatible avec toute diversification « selon les noms et formes. Aussi l'âme individuelle, puisque sa forme « propre n'y est pas manifestée, ne peut-elle durant son sommeil créer chars « et le reste par la simple efficence volontaire de sa pensée... »

Mais en définitive c'est à l'action divine elle-même qu'il faut avoir recours pour expliquer que l'âme puisse pâtir de la part de son corps, à l'action divine se servant de la matière comme d'un instrument pour l'accomplissement de la Justice : cf. Ç Bh. :

na hyacidvastvapi svabhāvato' puruṣārthasvarūpaṃ karmavaśyānāmtu karma-svabhāvānugunyaena paramapuruṣasaṅkalpādekamevā vastu kālābhedena puruṣa-bhedena ca sukhāya duḥkhāya ca bhavati | vastusvarūpaprāyukto tad rūpye sarvaṃ sarvadā sarvasya sukhāyaiva duḥkhāyaiva vā syāt | na carvaṃ drśyate | tathā cōktam « narakasvargasamjñe var pāpapuṇye dvijōttama | vastu kameva « duḥkhāya sukhāyeryāgamāya ca | kopāya ca yatastasmādvastu vastvātmaṃ « kutaḥ | tad eva prīṭaye bhūtvā punar duḥkhāya jāyate | tad eva kopāya yataḥ « prasādāya ca jāyate | tasmād duḥkhātmaṃ nāsti na ca kṛtsisukhātmaṃ » in |

« Il n'est pas vrai que les choses non-spirituelles elles-mêmes aient de par « leur nature intime une forme propre étrangère ou hostile aux aspirations « des personnalités créées. Mais conformément à la nature des actes accomplis « par ceux qui sont sous le pouvoir de l'acte et par la détermination efficace « de la Personne Suprême, une seule et même chose produit selon le temps et « selon les personnes du plaisir et de la douleur. Si le caractère des affections « produites par les choses dépendait de la forme propre de celles-ci, toute chose « serait toujours et pour tous cause ou de plaisir ou de douleur exclusivement « Or ce n'est pas ce que l'on observe. Dans ce sens ont été prononcées les paroles que voici. » Ce que l'on nomme enfer et ciel c'est le péché et le mérite, « ô le meilleur des deux fois nés. Puisqu'une seule et même chose produit la douleur et le plaisir, un accès d'envie et la colère, comment une chose serait-elle affectivement telle ou telle par sa nature de chose ? Telle fut d'abord « objet d'amour qui dans la suite devient cause de douleur. Telle causa la douleur qui devient aussi plus tard cause de joie tranquille. Aussi n'y a-t-il rien « qui soit par son essence douloureux ou délicieux »

titre de condition efficiente, mais sans que ces relations soient lisibles à la conscience à raison de sa trop grande passivité en de tels états, son activité de connaissance ne lui étant rendue que pour connaître ces états eux-mêmes sous leur forme brute et dans leur dynamisme immédiat. Çrî Nivâsa n'avait pas tort de nous avertir qu'ici « toute valeur normative de connaissance est absente de ce qui est en plus de la conscience qui s'y exerce à titre dominant »¹. A titre dominant parce que dans l'ordre du connaître, le contenant est plus noble que le contenu et la lumière intellectuelle que ses modifications.

Mais une telle opacité du contenu de la conscience à la conscience même ne peut être qu'une dégradation temporaire et ne répond pas à la nature essentielle d'une capacité infinie d'intellection et d'intelligibilité. Les affections de l'âme nous offrent un cas *extrême* d'indiscrimination² intellectuelle, à ce point extrême qu'il sort de l'ordre de la vérité et de la fausseté, de la connaissance juste et de l'erreur, et n'a plus pour la conscience qu'une valeur pratique, de rétribution d'abord, et dans un second temps motrice.

Si nous revenons maintenant à l'aspect fondamental de la connaissance et à ses valeurs premières, nous aurons à constater que sur ce plan déjà la relation réelle de l'âme à son corps est pour elle la source de toute une gamme de conditionnements engendrant à la faveur du rôle instrumental des organes et de leur effacement en tant qu'objets, d'autres indiscrimination plus foncières, et dans lesquelles l'ignorance engendre l'erreur proprement dite.

Or, en nulle perspective mieux qu'en celle du « principe du moi », ce conditionnement subjectif de la connaissance ne saurait apparaître puisqu'il affecte notre conscience empirique en sa totalité, masquant d'une subjectivité seconde et adventice, d'un *moi* psychologique et social notre *moi* essentiel et spirituel, notre *Je* véritable.

Le Védantin du pur non-dualisme niera bien entendu la validité de cette distinction de deux *moi* : « ... Si le *moi* constitue la forme propre du Soi, comment alors le Bienheureux enseigne-t-il que le *principe du moi* appartient à l'ordre inanimé ? »³ Et Râmânoudja de répondre : « Nous disons que le *moi* est la forme propre du Soi parce que dans tous les textes révélés se rapportant à cette forme propre c'est le *moi* qui est désigné, et parce que selon notre aperception naturelle aussi il en est bien ainsi de la forme propre du Soi. Mais quand le Bienheureux enseigne que le *principe du moi*, produit particulier de l'*inévolué*⁴, appartient à l'ordre inanimé, Il le désigne comme principe

1. Cf. sup. p. 197.

2. *aviveka*.

3. Ç. Bh., I. 1.1 : *yadyahamityevâtmanah svarûpam katham tarhi ahankâ-rasya ksetrântarbhâvo bhagavatopadiśyate* |

4. La nature en sa condition causale et virtuelle.

« du moi pour la raison que celui-ci, à titre d'instrument, fait que le
 « corps assume l'état de *moi* tandis qu'il est de l'ordre du non-soi. Il
 « faut considérer que l'étymologie de cette expression : « principe pro-
 « ducteur du moi » s'explique par l'application de l'affixe *cvi* à une chose
 « qui nous paraît être ce qu'elle n'est pas. C'est ce même principe du
 « moi dont sous un autre nom — celui d'arrogance, parce qu'il porte,
 « par exemple à mépriser quelque de plus noble que soi — il est main-
 « tes fois montré dans les traités de morale que c'est une chose à fuir.
 « Par conséquent, toute pensée du *moi* que n'arrive pas à réduire
 « l'épreuve d'une critique éliminatoire, a évidemment le Soi pour objet,
 « tandis que celle dont le corps est l'objet n'est que pure ignorance » ¹.

Nous verrons que l'une des démarches initiales de l'effort spirituel est précisément de discriminer ces deux personnalités superposées, de les distinguer d'abord abstraitement, puis moyennant l'ascèse du *yoga* de façon de plus en plus intuitive, afin de recouvrer au terme une pure connaissance de soi-même rayonnant en bonheur essentiel.

Mais quelle est donc selon Râmânoudja la nature de l'erreur ² ou plus exactement de l'ignorance ou inscience ³ qui en est le principe ? Le temps est certainement venu pour nous d'envisager ce problème dans toute son ampleur, qu'il s'agisse d'erreur sur nous-même ou d'erreur sur le monde, sur les objets extérieurs.

Entre les diverses solutions auxquelles la pensée indienne a donné le jour, celle de Çankara retient bien entendu le plus longuement, et même presque exclusivement, l'attention de son grand émule. Avec celui-ci résumons-la brièvement : l'Ignorance ou Insience en tant que source de l'erreur, n'est pas une pure négation, ne se réduit pas à « l'inexistence antécédente de la connaissance » ⁴. Elle est quelque chose de positif ⁵, qu'on ne saurait pourtant définir comme étant ou n'étant pas ⁶ : elle n'est pas vraiment, car elle ne pourrait autrement constituer l'effet d'une connaissance fausse, ni être éliminée ⁷ par la con-

1. Ç. Bh., I. 1. 1 : *svarūpapaśeṣeṣu sarveṣvāhamityevopaśeṣāt tathavātmas-varūpapratiṭṭheṣāhamityevapratyagātmanah svarūpam | avyaktaparīṇāmabhedasyāhaṅkārasya kṣetrāntarbhāvo bhagavatopapadiśyate | sa tvaṇātmani dehe 'haṁbhāvāharaṇaheturvenāhaṅkāra ityucyate | asya tvaṇāhāraśabdasyābhūta-tadbhāve'rthe cvi-pratyayamutpādya vyutpattirdrastavyā | ayam eva tvaṇāhāra utiṣṭhaṇāvamānaheturgarvāparanāmā śāstreṣu bahuśo heyatayā prahīḍyate | tasmād bādhaḥāpetāhaṁbuddhīḥ sākṣādātmagocaraiva śarīragocarā tvaṇambuddhīr avidyaiva...*

2. *mithyā jñāna* (= connaissance fausse).

3. *aññāna, avidyā*.

4. *jñānaprāgabdhāva*.

5. *bhāvarūpa*.

6. *sadasadanirvacanīya*.

7. *bādhita*.

^a Cf. Pāṇini V. iv. 50.

naissance vraie ; elle n'est pas non plus inexistante, puisqu'en ce cas elle n'offrirait aucune prise ni à l'appréhension de la pensée empirique ni à l'action éliminatrice de la vérité. Car cette Inscience, objectivement saisie par la perception et l'inférence, et non point par la seule *anapalabdhi*¹ comme les pures négations, n'est que l'aspect épistémologique de *māyā*, l'illusion cosmique : elle est comme un écran qui cache la Réalité suprême et qui étant cause matérielle de toutes les formes illusoirement surimposées à travers lesquelles cette réalité se manifeste, fait que le Brahman apparaît comme la cause matérielle du monde et que le Soi semble se fragmenter en une pluralité de sujets et d'actes de connaissance. Et en même temps, parce que tout en s'opposant au connaître elle se situe sur la même ligne que lui, cette Inscience devra s'effacer devant la connaissance du vrai, nulle erreur ne pouvant se maintenir en face de la claire vérité qui la nie, ainsi que la plus humble expérience intellectuelle nous l'apprend.

Pareille doctrine est pour Râmânoudja un véritable scandale. Elle fait violence à ce qui lui tient ici le plus à cœur. Le clair-obscur et plus encore l'ambiguïté le blessent. Il veut franchise et clarté en toutes choses et même dans l'erreur. Il faut qu'en définitive celle-ci se ramène à une ignorance par simple négation, à l'*inexistence antécédente de la connaissance* : « Mais cette Ignorance positive, s'écrit-il, n'est-elle pas en contradiction avec la conscience-témoin dont la forme est « d'éclairer la manière d'être essentielle des choses » ?² Signifiant par là combien lui est inassimilable une thèse selon laquelle le premier de tous les *objets* est un donné ambigu, et le principe prochain de toute connaissance par mode objectif, une source ambivalente et indéfinissable.

L'erreur reste pourtant un fait dont il faut rendre compte : or il est trop manifeste qu'elle est plus complexe qu'une simple ignorance, qu'elle enveloppe des éléments positifs et des éléments négatifs. Râmânoudja ne songe pas à le nier. Au contraire, il affirme que tous les autres théoriciens de la connaissance doivent ainsi que lui-même et « quoiqu'ils aillent chercher bien loin une autre solution, nécessairement faire état de ce que [dans l'erreur] une chose apparaît autrement qu'elle n'est »³.

Réalité de l'ordre objectif, véracité essentielle de toute connaissance : par quelle fissure l'erreur peut-elle donc se glisser ? Par celle que laisse occasionnellement se produire la *pluralité* des facteurs intégrants de

1. Le sixième *pramāṇa* du Védānta non-dualiste, la non-appréhension de ce qui devrait être appréhendé s'il était effectivement donné.

2. Ç. Bh., I. 1. 1 : *nanu ca bhāvarūpamaññānam vastuyāthātmyāvabhāsarūpeṇa sākṣicaitanyena virudhyate* |

3. *id.*, [khyātyantaravādinām ca] *sudūramapi gatvānyathāvabhāso 'vaśyāśraya nīyaḥ* |

notre connaissance liée et imparfaite, et le jeu qu'elle donne à un certain arbitraire de notre subjectivité. Çrî Nivâsa est particulièrement explicite sur ce point : « La conscience erronée est celle qui introduit « quelque élément dépendant de sa seule fantaisie dans l'activité synthétique émanée d'elle (en relation avec l'objet). Et cela se produit « parce que la dite activité ne relève pas d'une coordination de facteurs qui soient homogènes entre eux : le cas est analogue à celui « [de la coordination] de l'objet [visible], du sens [de la vue] et de la « lampe. Car le sens de la vue et l'attention visuelle, par exemple, ne « sont pas homogènes puisqu'ils procèdent de principes différents, « savoir l'*akaṅkāra* et le *taijasa* »¹.

La perception, en effet, met en jeu, outre l'appréhension immédiate du sens qui est, de soi, infaillible, tout le dynamisme subjectif de l'esprit : attention, habitudes mentales, et le matériel d'images singulières et de schèmes généraux emmagasiné par notre expérience, complètement indispensable de ce que nos sens limités peuvent recevoir du donné réel². Tout cet apport que notre esprit doit fournir au conte-

1. Ç. N. D., av. VII. *vipratipannā samvṛt svagatavyavahāram prati svādhīna-kimcūtkarī | svasajātīyasambhānāhānapekṣavyavahārahetutvāt arīhendriyādīpavai | na ca cakṣurālōkayoḥ sajaṭīyatvam | āhāṅkārikataijasa bhedād |*

Sur l'*āhāṅkāra* et le *taijasa* cf. III^e partie, ch. II p. 235.

Le *sattva* domine dans le premier, le *rajas* dans le second.

2. Rāmānoudja accepte la distinction, classique en philosophie indienne, des perceptions indéterminées et des perceptions déterminées (*nirvikalpaka* et *savikalpaka pratyakṣa*) : mais tandis que l'école de Çankara (le Maître lui-même ne paraît pas avoir fait usage de ces vocables) voit dans la perception indéterminée comme une approximation de la pure intuition spirituelle absolument indéterminée, toute différenciation étant illusoirement surimposée à cette aperception essentielle et fondamentale, Rāmānoudja tient que la perception dite indéterminée n'est que relativement telle, puisque nulle réalité n'est pour lui purement indifférenciée. « La perception, dit Çrî Nivâsa, après « son maître, est de deux sortes selon qu'elle se différencie en indéterminée « et déterminée. On appelle perception indéterminée l'appréhension d'un « premier individu pourvu de ses caractères distinctifs, qualités, structure « typique etc... Et pour la perception déterminée c'est celle qui prend connaissance d'un second, d'un troisième individu (de même espèce) pourvus de « leurs caractères distinctifs, qualités, structure typique et le reste, avec en « plus un acte d'attention complexe et de mémoire. Mais de l'une ou l'autre « sorte, la perception porte toujours sur un objet pourvu des distinctions que « nous avons dites, car de connaissance qui appréhenderait un objet sans distinctions, on n'en observe point, et elle est impossible »³.

[Cet « acte d'attention complexe et de mémoire » est précisément celui qui ouvre la porte aux invasions de notre subjectivité dans la connaissance la plus objective.]

³ Ç. N. D., av. I : *tacca pratyakṣam dvividham nirvikalpaka savikalpakabhedāt | nirvikalpakaṁ nāma guṇasamsthānādiviśiṣṭapraathamapiṇḍagrahaṇam | savikalpakaṁ tu sa pratyavamarśaṁ guṇasamsthānādiviśiṣṭadantīyādīpiṇḍajñā-*

nu même de sa connaissance n'est pas seulement composé d'éléments objectifs retenus par la mémoire, ou plutôt ces éléments objectifs sont impliqués dans le dynamisme le plus subjectif, volontaire, affectif et passionnel : c'est la notion même de *saṃskāra*. On comprend facilement dès lors que l'équilibre se rompe facilement entre ces deux composantes de notre activité synthétique, et que la passion tende sans cesse à élargir son rôle, car cela est de sa nature même. Pour peu que l'objet appréhendé s'y prête, l'accident se produira presque fatalement. Or il peut s'y prêter sans manquer à son honnêteté foncière et pareillement le sens, malgré son essentielle véracité. Et là précisément est le nœud de la conception râmânoudjienne de l'erreur.

Examinons donc un certain nombre de cas typiques de perceptions erronées afin d'en pénétrer le mécanisme et la nature. Premier exemple, mille fois repris par la scolastique indienne : la surface nacré d'une coquille d'huître est prise pour une feuille d'argent. Ici l'explication n'est pas à chercher bien loin : « C'est la pensée de ceux qui savent « le Véda que toute connaissance est conforme à la réalité objective, « car, par la Révélation et la Tradition nous savons clairement que « toute chose est de la nature de toutes choses ¹ ».

L'évolution du monde inanimé comporte en effet à l'une des étapes qui précèdent et préparent la constitution des objets sensibles individuels, une mixtion générale des éléments primordiaux suivant des proportions définies, en sorte que toute individualité participe réellement aux cinq éléments encore qu'à des degrés variables. C'est ce procès que les textes appellent tantôt *tripartition*, tantôt *quintipartition*, selon que trois éléments ou cinq sont mélangés entre eux. Il suit de là qu'en tout donné sensible, qui est nécessairement un mixte, sont inclus les éléments de tous les autres mixtes, et dans la nacre de l'huître une certaine quantité d'argent. Il va sans dire que l'essence de chaque mixte se détermine en fonction des éléments prépondérants qui entrent dans sa composition. Il n'en reste pas moins que les autres éléments y sont présents aussi. Vienne à se produire dans l'organe de la vue qui est lui-même un mixte, une certaine altération qui le rende aveugle à telles composantes objectives réelles en laissant intacte sa capacité d'appréhender telles autres de ces composantes, on conçoit que le sens étant *vr̥a* mais de manière partielle, l'attention visuelle et l'activité synthétique de l'esprit soient induites par un pur accident à

nam | ubhayavādhamaṇyeta dvīṣiṣṭavīṣayameva avīṣiṣṭagrāhīṇo jñānasyānupa-
lambhādanupapatteśca |

cf. Ç. Bh., I. 1. 1

1. Ç. Bh., I. 1. 1 : *yai hārthaṃ sarvavijñānam it vedavādaṃ malam | śrutismṛ-*
tibhyah sarvasya sarvātmataḥ pratītiḥ ||

Cf. aussi Ç. N. D., av. I.

interpréter faussement la donnée sensorielle et perçoivent de l'argent là où il y a de la nacre contenant quelque argent.

Deuxième exemple : les représentations du rêve. Elles ne sont pas illusoire affirmé Râmânoudja, mais d'une réalité qui n'est pas celle des choses venues à l'existence selon les lois générales de la nature : elles sont de l'ordre du *merveilleux* ¹. « Les objets qui se produisent dans les « rêves, chars, étangs, fleurs de lotus etc..., sont pure magie ², c'est-à-dire des créations de la Personne Suprême. Le mot magie signifie en « effet une chose merveilleuse... Le sens du passage [allégué] : » Il n'y » là ni chars, ni attelages, ni chemins « est donc que ces objets ne sont « susceptibles d'être expérimentés par aucune autre personne que le « rêveur ; et la suite du texte : » Alors, Il crée chars, attelages et chemins « nous signifie que [le Seigneur] crée ces objets tels qu'ils puissent être expérimentés seulement par le rêveur et n'exister que dans « les limites du temps de son rêve, autrement dit qu'ils sont de nature « merveilleuse. Une création de telle sorte, de nature merveilleuse, n'est « possible qu'à la Personne suprême dont les volontés sont efficacement vraies, mais non pas à l'âme individuelle. Celle-ci aussi est pourvue de la puissance de réaliser vraiment ses volontés et d'autres attributs magnifiques ; mais dans la condition transmigratoire sa forme propre n'est pas intégralement manifestée, ce qui l'empêche d'exercer effectivement un tel pouvoir merveilleux de création... » ³.

La nature tout entière est ordonnée à la rétribution des actes moraux produits par les âmes ; les créations particulières des rêves sont aussi voulues pour la même fin ; mais tandis que l'univers ne s'adresse à chaque âme en particulier qu'en s'adressant en même temps à toutes et que cette mise en commun des rétributions, les portant à une échelle cosmique, présuppose de la part des âmes sinon une responsabilité collective, du moins des responsabilités majeures et de quelque façon concertantes, les créatures de rêve ne s'adressent qu'aux individualités et ne tendent qu'à rétribuer des actes mineurs, sans portée univer-

1. *āścarya*.

2. *māyā*.

3. Ç. Bh , I.1.1 : *svapne rathapuskariṇyādyarthaḥātām māyāmatraṃ paramapurusaṣṣṭamītyarthah | māyāśabdo hyāścaryavācī .. | atrāpi « na tatra rathā na rathayogā na panthānaḥ »^a sakaletarapurusaṇubhāvvyatayā na bhavanītyarthah | « atha rathān rathayogān pathah sṛjate » svapnadṛḡganubhāvvyatayā tatkālamātrāvasānān sṛjate ityāścaryarūpatvam evāha | evamvidhāścaryarūpā sṛṣṭiḥ satyasaṅkalpasya paramapurusaṣṣayavopapadyate na jīvasya | tasya satyasaṅkalpatvādīryuktasyāpi saṁsāraśāśāyām kārtsnyenānabhivyaktasvarūpatvānna jīvasya tathāvidhāścaryasṛṣṭirupapadyate |*

^a B A U., IV. III. 10.

selle, à énoncer aussi des prémonitions n'intéressant que la personne directement avisée ¹.

Ainsi donc Râmânoudja, plus nettement encore et de façon plus décisive que Çankara, croit devoir suspendre ce pouvoir d'invention et de création de l'âme que les antiques Oupanichads avaient magnifié et cru saisir en son ingénuité dans la fantaisie féconde du rêve. Les raisons de notre philosophe sont à la fois d'ordre moral — dans une doctrine théiste la rétribution ne saurait relever du seul *karman* en tant qu'immanent au créé, mais dépend de la justice et de la puissance divines elles-mêmes ² — et d'ordre métaphysique — un système aussi foncièrement réaliste que celui-ci ne saurait admettre que la liberté de l'invention créatrice prenne le pas sur la gravité des exigences de l'être qui veut être reconnu pour ce qu'il est. Or c'est un fait que la conscience du rêve ne répond qu'imparfaitement à ces exigences : à preuve son effacement devant la *réalité* de la conscience éveillée. Il ne reste à Râmânoudja qu'un moyen de réduire cette ambivalence *magique* et prestigieuse du rêve, c'est de transférer en Dieu même qui est pure bonté et pure véracité sa source créatrice en sorte que la magie s'y dépouille de toute intention de tromperie, y devienne un pouvoir merveilleux parallèle à la merveilleuse puissance créatrice d'où procède le monde, un pouvoir mis en œuvre par la justice et la bienveillance du Seigneur à des fins essentiellement morales. Mais comme par une sorte de jeu compensateur et pour que les deux aspects complémentaires de l'être, l'aspect de nécessité et de vérité, l'aspect de liberté, de gratuité merveilleuses, soient manifestés tour à tour de manière prépondérante dans la servitude transmigratoire elle-même, faute de pouvoir y être manifestés pleinement ensemble comme il advient dans le royaume de la spiritualité délivrée, la perte partielle que fait le rêve du côté de la vérité est en quelque façon équilibrée par un gain dans l'aperception de la nature merveilleuse de l'être. Et par un tel circuit, sans rien céder des exigences foncières de sa pensée, Râmânoudja rejoint la perspective des Oupanichads pour qui l'ordre du rêve était la dimension « merveilleuse » de notre psychologie.

Cependant, bien que dans l'intention providentielle la vérité du rêve soit sauvegardée et que les puissances de connaître du rêveur aient assez où se prendre pour n'être pas mensongères, il n'en reste pas moins que le rêve comporte une part d'illusion. Râmânoudja s'en explique à propos d'une comparaison introduite par son adversaire pour justifier sa thèse que l'Écriture peut conduire à la vérité suprême tout

1. Cf. Ç. Bh., III. II. 5 : *ato jīvanām apālpakarmānugunaphalānubhavārtham* |

2. C'est cette projection de la loi du *karman* dans la pensée divine que Râmânoudja nomme *adṛṣṭa* = [l'efficace] *invisible* [de l'acte].

en appartenant à la sphère des apparences : « Et vous n'avez pas le droit de dire que tout comme il n'y a aucun empêchement à ce que les représentations irréelles du rêve, éléphants etc... annoncent une bonne ou une mauvaise fortune réelle (relativement), ainsi n'y en a-t-il point à ce que l'Écriture quoiqu'irréelle à raison de sa racine, l'Inscience, fasse connaître un objet tel que le Brahman qui est absolument réel, car les représentations du rêve ne sont pas irréelles. En effet, ce sont leurs objets seulement qui sont faux puisque ce sont eux dont (au réveil) on constate l'annulation, et non de la représentation elle-même. » La représentation que j'ai perçue pendant mon sommeil n'y existait pas... : une telle pensée ne viendra à l'esprit de personne. » L'aperception existe, les choses n'existent pas... », tel sera le jugement de veille qui viendra annuler l'illusion du rêve. Les représentations illusoire qu'un magicien produit par ses incantations ou ses drogues sont véritables (en tant qu'états de conscience) et causes de plaisir ou de crainte, car en ce cas aussi les états de conscience ne sont pas comme tels annulés. La représentation d'un serpent (ou toute autre) projetée sur une corde et qui est produite par un défaut inhérent à l'objet ou au sens, est pourtant bien réelle, engendre la peur, etc... Réelle assurément l'idée d'avoir été mordu suggérée par la proximité d'un serpent, bien qu'on n'ait pas été effectivement mordu [ou bien qu'on n'ait même pas été vu de lui]. Réelle à coup sûr l'idée de poison introduite par l'appréhension même qu'on a de celui-ci; réelle au point de pouvoir causer la mort. C'est une chose réelle que la réflexion du visage sur un plan d'eau et qui nous permet de nous assurer de particularités dont le visage réel est affecté. La réalité de tous ces états de conscience est [donc] certifiée par le fait même de leur production et parce qu'ils sont causes d'effets réels. — Mais faute de la présence réelle d'éléphants etc... comment leur représentation est-elle réelle ? — L'objection ne vaut pas, car la seule nécessité absolue à laquelle soient astreintes ces représentations c'est d'avoir un support ; et l'apparence d'une chose suffit à satisfaire cette exigence d'un substrat. Or il y a ici précisément présentation d'une apparence par l'effet de quelque déficience. Nous déterminons (donc) que la chose, étant annulée, est irréelle, et nous affirmons que la représentation, n'étant pas annulée, est réelle » ¹.

1 Ç Bh, I 1 1 na ca vācyaṃ svapnasya hastyādiṣṇānasya asatyasya paramārthaśubhāsubhāpratiṣṭhāhetubhāvavadavidyāmūlatvenāsatyasyāpi śāstrasya paramārthabhūtabrahmaviśayaṃpratiṣṭhāhetubhāvo na viruddha itī svapnaṣṇānasyāsatyatvābhāvāt || tatra hi viśayānāmeva mūhyātvaṃ | teṣāmeva hi bādho dṛśyate na ṣṇānasya | na hi mayā svapnavelāyāmanubhūtaṃ ṣṇānamiha na vidyate itī kasyacidāpiṣṭatyayo jāyate darśanaṃ tu vidyate arthā na santi itī bādhakasampratyayaḥ | māyāvino manitvaśādhāḍiprabhavam māyāmayam

Ce texte nous ouvre une nouvelle perspective sur la conception râmânoudjienne de l'erreur. D'abord toute représentation, même erronée, a une réalité subjective inattaquable, elle existe en tant que pensée et elle a une efficience des plus certaines et qui peut déclancher en certains cas des énergies considérables. Or l'essentielle objectivité de la connaissance ne permet pas qu'une réalité de connaissance aussi efficace puisse n'être qu'une production subjective ; il faut qu'elle réponde à un minimum de présentation objective ; ce minimum, ce point d'objectivité où la connaissance peut s'accrocher et faute duquel elle ne passerait pas à l'acte, il suffit à la rigueur que ce soit une pure apparence, ce qui veut dire non pas « un donné positif indéfinissable en lui-même comme étant ou n'étant pas, comme étant ceci ou cela », mais un donné positif existant et déterminé, susceptible toutefois d'être confondu avec quelque autre donné objectif qui lui ressemble. Or une ressemblance n'a rien de faux par elle-même, elle est parfaitement réelle et objective. La faute consiste à glisser d'un terme à l'autre de la ressemblance, à interpréter un terme par l'autre à la faveur de la ressemblance. Et cette confusion peut être provoquée soit par une anomalie dans la manière dont se présente l'objet, anomalie telle par exemple qu'elle mette surtout en lumière les côtés par où une chose ressemble à une autre et moins ceux par où elle en diffère, prêtant ainsi à une identification abusive ; ou par une déficience des instruments de la connaissance, soit que l'envahissement de l'organe interne par la qualité obscure, par le *tamas*, l'engourdisse quelque peu et paralyse les fonctions critiques (c'est ce qui se passe dans le rêve en particulier ¹), soit que tel ou tel sens perde momentanément ou définitivement par un accident quelconque tout ou partie de son clavier de concordances avec le monde extérieur. En quelque cas que ce soit — et Râmânoudja se fait fort de le montrer par une analyse détaillée — ce minimum de réalité objective est donné qui empêche la connaissance erronée elle-même d'être un pur mensonge.

*jñānam satyameva prīterbhayasya ca hetuḥ | tatpāpi jñānasyābādhitatvād
viśayendryādidosajanyaṃ rajjvādau sarpādvijñānam satyameva bhayādihetuḥ
satyaivādaṣṭe [ou-ādṛṣṭe] 'pi svātmāni sarpaśaṃnidhānāt dastabuddhiḥ satyaiva
śaṅkhāvīṣṭabuddhiḥ maraṇahetubhūtā vastubhūta eva jalādau mukhādīpratibhāso
vastubhūtamukhagataviśeṣānīscaya hetuḥ || eteṣāṃ samvedānānāmūpattimattvā-
dārthakryyākhāritvācca satyatvamavasīyate hastyādīnām abhāve 'pi katham
tadbuddhayaḥ satyā bhavanti cet nāntadbuddhīnām sūvalambanatvamātranīya-
māt arthasya pratibhāsamānatvameva hyālabhanatve 'pekṣitam pratibhāsamā-
natā cāstīeva doṣatvāt | satu bādhitō 'satya ityavasīyate 'bādhitā buddhiḥ satya-
vetyuktaṃ ||*

¹ où nous sommes incapables de remarquer le caractère préterréel et préternaturel des objets que nous percevons. Il faut noter en effet que le rêve ne révèle pleinement sa nature merveilleuse qu'à la conscience réfléchie et critique de l'état de veille.

Ainsi la théorie çankarienne de l'erreur est-elle inacceptable de quelque façon qu'on la prenne. Il est inexact de prétendre sans plus de nuances que la connaissance de veille annule la connaissance du rêve, que la connaissance vraie annule la connaissance erronée : la réalité subjective de ces actes de connaissance n'est pas détruite comme du dehors par d'autres actes de connaissance : c'est la causalité de l'objet qui est restituée dans son intégrité et qui n'engendre plus de connaissance objectivement fautive.

Pas plus que l'être, la connaissance ne comporte donc plusieurs plans de vérité de plus en plus profonds et qui s'annuleraient successivement jusqu'à ce que soit atteinte la vérité absolue. Et c'est la doctrine même du salut par la pure gnose qui se trouve réduite à néant par cette simple remarque.

TROISIÈME PARTIE

L'ABSOLU IMPERSONNEL ET LE DIEU, PERSONNEL

Brahman et Īṣvara.

CHAPITRE I.

Çankara.

Il semblerait qu'après avoir défini le *brahman* comme nous l'avons fait jusqu'ici suivant les trois grandes perspectives intelligibles de l'être, de la pensée et de la béatitude, le philosophe ait épuisé tout ce qu'il est possible de dire d'un point de vue spéculatif sur cet objet absolument transcendant, et qu'il ne lui reste plus, avant de passer à la description pratique du chemin salutaire, qu'à résumer de quelques mots les résultats de son enquête en soulignant une fois encore avec Çankara la fonction prépondérante qu'il convient d'assigner à un quatrième caractère du *brahman*, l'infinité, répondant objectif du primat de la voie négative tant de fois affirmé¹. Dire de la substance ultime qu'elle est infinie (*ananta*) c'est dire, en premier lieu, à raison du « con-

1 Cf. sur ce point T. U. Bh., II.1 et B. S. Bh., I 1. 22 : *taccānantyaṃ brahma-
līṅgam* | « Et cette infinité est une marque caractéristique du *brahman* ».

On trouve dans les textes védantiques et chez Çankara lui-même plusieurs définitions du Brahman : les unes ne le définissent que relativement, comme cause de l'univers ; les autres le définissent absolument et en lui-même ; à ce dernier type appartiennent les deux formules déjà plusieurs fois rapportées en cet ouvrage : Brahman est être, pensée, béatitude (*sat, cit, ānanda*). Brahman est réalité, connaissance, il est infini (*satya, jñāna, ananta*).

trôle réciproque des attributs de sa définition » ¹, qu'elle est être infini, pensée infinie, béatitude infinie. Or nous savons qu'en bonne doctrine védantique une essence portée à l'infini se perd dans les autres essences pareillement trans-essenciées ; à plus forte raison l'infinité actuelle doit-elle emporter la plus rigoureuse simplicité et non-dualité ² interne du Brahman, la plus parfaite réciprocity d'immanence entre l'être, la pensée et la béatitude qui ne sont pas des essences particulières mais des notions transcendantes. En second lieu, l'infinité exclut toute possibilité de dualité externe, ne permet pas que rien existe qui ne soit le Brahman. Omniprésent, c'est-à-dire infini selon l'espace, éternel c'est-à-dire infini selon le temps, substance universelle c'est-à-dire infini selon la substance ³, il est la réalité de l'infini des apparences et par là-même unique et sans second ⁴ et ne participe en vérité à aucune des relativités inscrites dans les notions d'espace, de temps et de substance ; d'un mot il est *absolu* ⁵ c'est-à-dire, malgré les prestiges logiques des Mādhyamikas ⁶, libre de relation réelle au relatif.

Ainsi donc, sans porter atteinte aux droits de la « voie d'éminence » orientée vers les notes d'être, de pensée et de béatitude, et même se fondant sur elle, le caractère d'infinité et la « voie négative » la dépassent pourtant, en ce sens que leurs négations sont le témoignage éclatant de la rupture de toute relativité. Si la voie d'éminence n'était pré-supposée ce n'est pas seulement l'apparence qui serait vaine ⁷ mais la possibilité même de l'ordonner à la réalité ; et par conséquent le désir et la discipline du salut perdraient toute signification. Si la voie négative n'avait la prépondérance, la purification des notions transcendantes d'être, de pensée ne s'achèverait pas. La philosophie échouerait à décrire ce « par delà » sans mesure qui est pour nous le dynamisme propre non pas de l'absolu mais de l'idée d'absolu. Être, pensée, béatitude est Brahman, mais plus encore au delà de l'être, de la pensée, de la béatitude. Nous ne trahissons certainement pas l'intention de Çankara en traduisant *brahman* par *absolu*.

¹ Cf. sup. Partie I, ch. I p. 82.

² *advaita*.

³ T. U. Bh., II. 1 *tatra trividham hyānantyaṃ deśataḥ kālato vastutaśceti |*

⁴ *eka, adviṇya*.

⁵ *kevala*.

⁶ Les Mādhyamikas ne s'aperçoivent pas que la pensée relative elle-même, parce qu'elle est pensée, peut concevoir — en termes encore relatifs et abstraits — cela même qui la transcende infiniment c'est-à-dire l'absolu. Ils ne sont attentifs qu'à la structure notionnelle de la pensée philosophique et négligent son sens, son « intention ». De sorte qu'ils ont beau jeu pour montrer que la notion de l'absolu est en nous relative à celle du relatif. Mais la question n'est pas là.

⁷ ou « vide », *śūnya*.

Mais nous sommes avertis que le substantif *brahman* n'est pas seulement le lieu logique de ses attributs. « Le mot *brahman* aussi par son « sens propre a force de signification »¹. Tous les termes des Védas comportent un sens métaphysiquement garanti, et les langues vulgaires elles-mêmes participent de loin et de manière plus ou moins pure à cette inerrance fondamentale. Comment le plus noble de tous les mots védiques aurait-il moins de densité intérieure, serait-il moins plein que les autres ? Il n'est que de recourir à son étymologie toujours active dans l'usage vivant du vocable pour prendre une conscience plus expresse de cette infinie richesse monnayable en une infinité d'attributs. « *Brahmaṇ* est par essence éternel, pur, illuminé, libre ; il « est omniscient et tout-puissant car, si l'on fait l'étymologie du mot « *brahman*, on perçoit immédiatement les significations d'éternité, de « pureté etc... ; tout cela découle, en effet, du sens de la racine *brh* (qui « exprime l'idée de grandeur intensive). »² Ailleurs Çankara glosant un passage de la Taittirīya Upanichad — « Celui qui connaît Brahman « atteint le suprême »³ — écrit : « Brahman est ainsi nommé parce « qu'il est la grandeur portée à son point ultime... Le suprême est ce « que rien ne peut surpasser... c'est là le suprême qu'est Brahman »⁴.

On peut considérer cette notion de grandeur « intensive », qui d'ailleurs contient éminemment la « grandeur extensive » plutôt qu'elle ne s'y oppose⁵, comme signifiant l'aspect positif de l'infini. Cependant, ainsi que d'autres concepts analogues⁶, elle connote plus directement la richesse intérieure de l'absolu que son caractère irrelatif. Et s'il reste entendu qu'en soi Brahman est et ne peut être que parfaite simplicité et que toute définition essentielle qu'on en peut donner doit le faire concevoir comme tel, le terme de *brahman* n'en propose pas moins son contenu à notre aperception intellectuelle sous un état d'indifférenciation bien proche d'être résolu en la multiplicité d'attributs dont il est prégnant : par où il satisfait ensemble ce double besoin de notre esprit d'hommes de tenir toutes ses richesses dans l'intuition savoureuse d'un seul regard et d'en scruter par analyse intellectuelle rigoureuse les rapports exacts et les structures ; par où il s'avère capable d'orien-

1 T. U. Bh., II, 1 : *brahmaśabdo 'pi svārthenārthavān*.

2 B. S. Bh., I, 1, 1 : *brahmanityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ sarvajñaṃ sarvaśaktisamanvītam | brahmaśabdasyahi vyutpādyamānasya nityaśuddhatvādayo 'rīhāḥ prāptiyanīte bhūterdhātōrāhīnugamāt |*

3 T. U., II, 1, *brahmanā āpnoti param* ||

4 T. U. Bh., II, 1, *byhattamavādbrahma .. paramnirvāṇīśayaṃ... tad eva brahma param |*

5 Cf. sup. p. 214, la définition de l'Infini comme infini selon l'espace, le temps et la substance, et p. 55 ou p. 148, ce que nous avons dit de la notion de *subtil*.

6 Par exemple *bhūman*, la plénitude surabondante, par opposition à quoi le « fini » est appelé le « petit », *alpa*.

ter la pensée soit dans le sens d'une recherche de communion mystique, soit dans celui d'une réflexion philosophique, et témoigne ainsi de son appartenance à la commune mère qui de fait et historiquement les a enfantées toutes deux, la religion. Les origines de la notion de *brahman* nous attestent en effet qu'elle est principalement une notion religieuse. Nous aurons à montrer comment Çankara a lui-même conçu la différenciation de ces trois ordres, jusqu'où il l'a poussée, où il l'a arrêtée. Il nous suffira présentement de faire le point et de marquer deux repères essentiels.

Et d'abord quel équivalent français aurons-nous à proposer de ce mot si nous voulons plutôt en rendre l'acception globale que l'aspect strictement métaphysique d'*absolu* ? Le meilleur est assurément : *le sacré*. Des notes comme celles de pureté ¹, de gloire ², de mystère ³, de merveille ⁴ etc... ne sauraient trouver lieu de convergence plus appropriée que celui-là. Et sans doute préfererions-nous avoir à notre disposition quelque vocable encore plus riche et plus synthétique analogue à l'expression allemande *das Heilige* ⁵ qui inclut à la fois le sacré et la sainteté dans une commune tonalité « salvatrice ». Ne nous plaignons pas trop cependant du penchant analytique de notre langue. La dernière partie de cet ouvrage nous fera voir quel parti l'on peut et doit tirer de la discrimination, qui lui est naturelle, du sacré et de la sainteté.

En second lieu, il ne faut pas perdre de vue que la notion de *brahman* est étroitement solidaire de celle d'*ātman*, et que selon le Védānta chacune exige non seulement de s'unir mais de s'identifier à l'autre. En sorte que bien avant la consommation de cette unité et dès l'apparition de sa promesse toute l'abondance du Sacré va refluer dans la recherche de l'intériorité spirituelle et la nourrir, en même temps que la loi de dépouillement et de « vidage » psychique, essentielle à cette recherche dans la conception indienne, portera à ses limites extrêmes le mouvement dialectique amorcé par la « voie négative » du métaphysicien dans le sens de l'indétermination.

* * *

La langue sanscrite elle-même en tenant le mot concret *brahman*

¹ *śuddhatva*.

² *yaśas* cf., par exemple, B. S. Bh., IV III. 14, « *natasya yāpratimā asti yasya nāma mahadyaśaḥ* » *iti caparasyaiva brahmaṇo yaśonāmatva prasiddheḥ* |

« Le texte » Il n'y a nulle similitude de celui dont le nom est gloire magnifique « établit que la gloire est un nom du suprême Brahman »

³ *guhya*.

⁴ *āścarya, adbhuta*.

⁵ On reconnaît ici le titre de l'ouvrage maintenant classique de Rudolf Otto.

pour un mot neutre atteste que la réalité suprême, dans la mesure où elle est adéquatement exprimée par ce terme, n'est pas considérée par elle comme une personne. Il va de soi que Çankara fait sienne et accentue cette manière de voir. Et pourtant nous avons déjà rencontré dans les perspectives de sa pensée l'idée d'un Dieu personnel, *īśvara* ou *īśa*, le « Seigneur » qu'il dénomme aussi Brahman. Il distingue en effet une sagesse suprême¹ et une sagesse inférieure² qui ont respectivement pour objets le Brahman suprême sans qualités³ et le Brahman inférieur affecté de qualités⁴. L'un et l'autre sont le même Brahman ; mais, envisagé d'un point de vue qui n'est pas encore ultime ni pur de toute relativité, celui-ci apparaît comme conditionné, comme doué d'attributs⁵, de qualités⁶ alors qu'en vérité absolue il est parfaitement simple et identique à lui-même. Et par une sorte de choc en retour il advient aussi que le Brahman suprême soit désigné comme suprême Seigneur⁷. Au premier abord cette conception surprend en un tel système et l'on est tenté de l'y considérer comme accidentelle, comme une concession faite par le philosophe aux besoins de la conscience religieuse de son temps. Et cependant si le grand courant théiste depuis longtemps apparu sur la terre indienne et destiné à s'amplifier encore, ne lui avait apporté et comme imposé en tant que partie intégrante du trésor légué par l'Écriture et la Tradition cette vue personnaliste du divin, ou bien Çankara aurait dû en avoir l'initiative, ou bien sa doctrine eût pris une signification notablement différente. Il est naturel à une telle pensée de reconnaître un centre conscient aux énergies dispersées des microcosmes et du macrocosme, un point de convergence pour toutes les perspectives de l'univers d'où elles soient connues dans la vérité même de leur caractère relatif avant de se résoudre en leur vérité absolue. Or de même que Çankara transpose les essences finies en l'absolu plutôt en les trans-essenciant qu'en les dés-essenciant ou les sur-essenciant, de même envisage-t-il le Brahman comme transpersonnel plutôt que comme impersonnel ou sur-personnel : l'*ātman* n'est pas un moi ni un non-moi, mais un Soi. Il y a donc place entre les personnes individuelles et le Soi absolu pour une personne universelle relative au monde mais par une relation dominatrice de causalité souveraine, d'omniscience et de toute-puissance, en qui l'impersonnalité d'une loi cosmique transcendante soit compensée par la conscience d'un ordre de

1. *parā vidyā*.

2. *aparā vidyā*.

3. *para-nirguṇa-brahman*.

4. *apara-saṅguṇa-brahman*.

5. *sa-upādhi* (*sopādhi*).

6. *dharma*.

7. *guṇa*.

8. *parama-īśvara* (*parameśvara*).

finalité valant pour des personnes, et dont la personnalité soit ouverte à la fois sur le monde et sur l'absolu ¹.

La notion de cause première et de Dieu créateur implique une grave question préjudicielle qu'il nous faut d'abord élucider. Sur quelle autorité Çankara appuie-t-il ses certitudes métaphysiques fondamentales ? D'une part ses ouvrages majeurs entendent n'être qu'un commentaire de la Révélation. D'autre part ses écrits proposent plusieurs preuves de l'existence de Dieu et défendent rationnellement les thèmes essentiels d'une théologie lucide et cohérente. Or en tant que Brahman inconditionné le principe de l'univers ne peut être connu dans sa vérité ultime que par intuition directe, et suggéré par révélation : le raisonnement n'a évidemment aucune prise sur son ineffable et irrelative indétermination. Mais en tant que Brahman conditionné n'est-il pas accessible aux inférences de causalité et de finalité pour lesquelles notre raison ne paraît pas démunie ? Ne sommes-nous pas ainsi jetés dans une étrange contradiction pour autant que Brahman et Īçvara ne sont en définitive qu'un même Brahman ?

Voici la réponse du maître : l'esprit humain laissé aux ressources dont il dispose naturellement est tout à fait impuissant dans l'ordre de la recherche métaphysique : privé de toute évidence actuelle se rapportant aux réalités suprasensibles, il ne peut qu'errer et se dépenser en vains efforts pour surmonter l'empirisme, même rationnel. La Révélation interprétée par la Tradition ne vient pas à la rencontre d'une exigence ou d'une postulation conscientes qui seraient par elles-mêmes authentiquement orientées. Elle doit purifier d'abord notre entendement et notre cœur, y réveiller le sens assoupi des choses éternelles, puis équiper nos capacités de connaissance pour un dépassement de leur horizon naturel, leur fournir les notions grâce auxquelles le monde peut devenir le signe intelligible de sa cause. Ainsi vivifiée notre faculté de raisonner est apte à défendre contre les attaques du rationalisme « mondain » les assertions révélées, à en montrer la convenance profonde et la stricte validité logique.

1. Certains proposent de ne rapporter la définition essentielle de Brahman comme être, pensée, béatitude, qu'au *saguna brahman*, à Īçvara, parce qu'elle met en œuvre une pluralité de notions. Nous ne pouvons nous ranger à cette vue. Il est certain que la définition en question, comme toute définition, procède de la raison philosophique et discursive, qu'elle investit du dehors l'objet qu'elle entend définir, qu'elle est une définition par « expression indirecte » parce que l'absolu est proprement inconcevable et ineffable et terme de « réalisation » seulement. Il reste que dans la mesure où il est possible de s'exprimer sur l'absolu en symboles renversés et par négations de négations, la définition susdite est la première, la plus profonde, la plus adéquate, avec cette constante réserve que toute formulation doit être ici transcendée en même temps que conçue.

Examinons de près les textes de Çankara :

« Voici encore un motif pour ne pas se fier au raisonnement tout
 « seul dans les sujets auxquels on accède par la Révélation : les raison-
 « nements qui ne tiennent pas compte de cette Révélation et ne s'atta-
 « chent qu'aux opinions imaginées par l'homme demeurent sans fon-
 « dement, car l'opinion n'obéit à aucune règle. C'est ainsi que l'on voit
 « des systèmes purement rationnels construits à grand effort par des
 « gens experts en dialectique, reconnus pour sophistiques par des per-
 « sonnes plus compétentes encore, et derechef les sophismes des argu-
 « ments conçus par les derniers décelés par d'autres ; en sorte qu'il
 « n'est pas possible d'appuyer le pur raisonnement sur une base ferme eu
 « égard à la variété discordante des opinions humaines. — Mais ne
 « pourrait-on prendre pour norme qu'un argument rationnel est fondé
 « s'il a été agréé par un personnage dont la valeur éminente est bien
 « établie, Kapila ¹ ou quelque autre ? — En ce cas aussi le fondement
 « fait défaut : même des hommes dont la haute valeur est certaine de
 « par le consentement commun, des initiateurs dans les voies de la sages-
 « se comme Kapila, Kanâda ² ou d'autres, s'avèrent en contradiction
 « réciproque.

« Mais, dira-t-on peut-être, nous établirons nos inférences autrement,
 « de telle manière qu'elles soient exemptes du défaut d'être mal fon-
 « dées. Car on ne saurait prétendre qu'il n'y a absolument aucun argu-
 « ment rationnel qui soit bien fondé puisque cette proposition au moins
 « que nul raisonnement n'est bien fondé est précisément établie par
 « un argument ainsi construit : on constate que certains raisonne-
 « ments sont mal fondés ; il s'ensuit que les autres raisonnements aussi,
 « appartenant au même genre, sont mal fondés. — Et puis si tous les
 « arguments rationnels étaient sans fondement, il en résulterait une
 « interruption définitive de toutes les activités pratiques en ce monde.
 « Car c'est en vertu de l'homogénéité du présent et du passé que pour
 « obtenir un bien ou éviter un mal dans l'avenir les hommes agissent,
 « ainsi qu'il est constant. Et dans le cas où deux significations scriptu-
 « raires semblent se contredire on détermine le sens véritable en écar-
 « tant le sens apparent : or cela se fait par un raisonnement qui prend
 « la forme d'une définition de la valeur des propositions en jeu. Au sur-
 « plus voici l'opinion de Manou ³ : » Le perception, l'inférence et l'Écri-
 « ture, selon ses diverses traditions, doivent être toutes trois possédées
 « à fond par celui qui désire la pureté de la Loi « et » Celui qui applique à
 « la Révélation des Voyants et à l'enseignement de la Loi un raisonne-

1. Le fondateur du système *sāṃkhya*

2. Le fondateur de l'école atomiste dite *vaiśeṣika*.

3. L'auteur du code fondamental des institutions brâhmaniques qui porte son nom : *manusmṛiti*, la tradition de Manou.

» ment qui ne soit pas en contradiction avec le texte védique, celui-là
 » sait la Loi et non un autre. « Ainsi s'exprime-t-il ¹. Au surplus ce que
 « vous dénommez absence de fondement des arguments rationnels en
 « fait justement tout le prix et la beauté : car c'est en rejetant ainsi
 « des arguments vicieux qu'on doit arriver à des arguments irrépro-
 « chables. Il n'y a en effet aucun axiome qui dise que parce que le frère
 « aîné de quelqu'un était un sot, ce dernier doit aussi être un sot.

« Si donc l'on déclare que pour toutes ces raisons le vice d'être sans
 « fondement n'est pas imputable à l'argument rationnel comme tel,
 « nous répondrons que même si cela est vrai, le résultat nécessaire de la
 « position rationaliste est qu'il n'y a pas de salut. Sans doute le bien-
 « fondé du raisonnement est avéré touchant certains objets, mais il ne
 « l'est pas concernant l'objet transcendant qui est ici en question. Et
 « de ce défaut résulte que le raisonnement ne procure pas la délivrance.
 « Car la Réalité, très profondément secrète en sa manière d'être essen-
 « tielle, dont la délivrance dépend ne peut même pas être devinée sans la
 « Révélation. En effet, étant sans forme, ni couleur ni aucune autre
 « qualité sensible, cet objet ne rentre pas dans le domaine de la percep-
 « tion, et ne comportant pas non plus de marques caractéristiques
 « ou d'autres signes différenciés, il échappe à l'inférence et aux normes de
 « connaissance de ce genre, ainsi que nous l'avons dit. En outre la déli-
 « vrance est le fruit d'une connaissance droite, du consentement unani-
 « me des maîtres enseignant une doctrine de salut. Or une connaissance
 « droite est [nécessairement] invariable puisqu'elle est relative à un don-
 « né réel, que la réalité est un donné objectif invariable, et que l'on ap-
 « pelle communément connaissance droite la connaissance adéquate à
 « un tel objet, par exemple savoir que le feu est chaud. Cela étant, nulle
 « discordance d'opinion n'est possible entre ceux qui possèdent la con-
 « naissance droite, tandis que les contradictions réciproques des opinions
 « formées par le seul raisonnement prouvent leur incompatibilité, car il
 « est avéré par l'expérience de ce monde qu'il y a toujours un second
 « dialecticien pour écarter ce qu'un premier a produit comme étant la
 « connaissance droite, et un troisième pour écarter la thèse soutenue par
 « le second. Comment donc l'opinion engendrée par le pur raisonnement
 « pourrait-elle être une connaissance droite, quand son contenu ne peut
 « demeurer invariable ? Il n'est pas permis non plus de dire que le
 « maître de la doctrine du *pradhāna* ² est agréé par tous les dialecticiens
 « pour le plus grand des experts en dialectique, ce qui nous au-
 « toriserait à considérer son opinion comme la connaissance droite. Il
 « n'est pas davantage possible de rassembler en un même temps et en

1. *manusmṛiti*, XII, 105, 106.

2. C'est-à-dire Kapla, plus haut nommé. La *pradhāna* est le principe de la nature inanimée dans la philosophie *sāṅkhya*.

« un même lieu tous les dialecticiens du passé, du présent et du futur
 « pour que puisse être retenue comme étant la pensée correcte celle
 « d'entre leurs opinions dont le contenu demeurerait invariable et de
 « même « intention objective ». Au contraire le Véda, qui est éternel
 « et cause génératrice de connaissance, est capable d'avoir un contenu
 « d'intention objective, immuable : la correction de la connaissance
 « qu'il produit ne saurait donc être déniée, fût-ce par tous les dialecti-
 « ciens du passé, du présent et du futur.

« Ainsi est-il établi que cette connaissance dont la source vient des
 « Oupanichads est la connaissance droite. Par conséquent, et puisqu'elle
 « ne se peut trouver ailleurs, [qui négligerait l'Écriture] se mettrait
 « nécessairement dans l'impossibilité de s'affranchir de la transmigra-
 « tion. En sorte que notre conclusion définitive est celle-ci : par l'effi-
 « cace de la Révélation et des arguments rationnels conformés à la
 « Révélation, c'est le Brahman pensant qu'il faut reconnaître comme
 « étant la cause du monde et constituant sa nature naturante »¹.

I. B S Bh., II, I. 11 : *itaśca nāgamagamye 'rthe kevalena tarkeṇa pratyavas-
 thātavyam* | *yasmānnirāgamāḥ puruṣotprekṣātmātrambandhanāstarkā aprati-
 ţhītā bhavanti* | *utprekṣāyā niraṅkuṣatvāt* | *tathā hi kaścidabhiyuktatrayatnenot-
 prekṣitāstarkā abhiyuktataravanyarābhāsyamānā dṣyante* | *tairapyutprekṣi-
 tāḥ santastato 'nyarābhāsyanta itī na pratiṣṭhitatvaṃ tarkānām śakyamāśrayi-
 tum*, *puruṣamatvairūpyāt* | *atha kasyacitprasiddhamāhātmyasya kapilasya cānya-
 sya vā saṃmatāstarkāḥ pratiṣṭhita ulyāśrīyeta* | *evamapyapratīṣṭhitatvameva* |
prasiddhamāhātmyānumatānāmapi tīrthakarānām kapilakaṇabhuḥprabhītinām
parasparavipratipattidarśanāt | *athocyetānyathā vayanamanuśyāmahe yathā*
nāpratiṣṭhādoso bhaviṣyati | *na hi pratiṣṭhītastarka eva nāstīr śakyate vaktum* |
etaḍapi hi tarkānāmapratīṣṭhitatvaṃ tarkeṇaiva pratiṣṭhāpyate | *keśamcittar-
 kānāmapratīṣṭhitatvadārśanenānyeṣāmapi tajjāṭiyakānām tarkānāmapratīṣṭhi-
 tatvakalpanāt* | *sarvatarkāpratiṣṭhīyām ca lokavyavahārocchedaprasaṅgaḥ* | *atī-
 tavartamānādhuvasāmyena hyanāgate 'pyadhvani sukhaduḥkhaḥprāptiparihārāya*
pravartamāno loko dṣyate | *śrutyarthavipratipattau cārthābhāsasamvākarapeṇa*
samyagarthaniridhāraṇam tarkeṇaiva vākyavṛttinirūpanarūpeṇa hrīyate | *manu-
 rāpi caivam manyate* — « *pratyakṣamanumānam ca śāstram ca vuvdhāgamam* |
trayaṃ suviditam kāryam dharmasūddhimabhīpsatā || » *itī* | « *ārsam dharmopa-
 padeśam ca vedāśāstrāvirodhinā* | *yastarkenānusaṃdhatte sa dharmam veda*
netaraḥ || » *itī ca bruvan* | *ayameva tarkasyālaṅkāro yadāpratiṣṭhitatvaṃ nāma* |
evam hi sāvadyatarakaparitāyāgena niravadyastarkāḥ vipratipattavyo bhavati | *na*
hi pūrvāḥ mūḍha āśīdityātmanāpi mūḍhena bhavitavyam itī kimcidasti pra-
māṇam | *tasmānna tarkāpratiṣṭhānam doṣa itī cet*, *evamapyavirmokṣaprasaṅgaḥ*
yadyapi kvacidviṣaye tarkasya pratiṣṭhitatvamupalakṣyate tathāpi prakṛte tūvad-
viṣaye prasajyata evāpratiṣṭhitatvaḥsādanirmokṣastarkasya | *nahīdamatigam-*
bhīram bhāvayāthātmyam muktiribandhanamāgamamantarenotprekṣitumapi śa-
kyam | *rūpādyabhāvāddhi nāyamarthaḥ pratyakṣagocarāḥ, liṅgādyabhāvācca*
nānumānādīnāmīti cāvocāma | *apīca samyagjñānānmokṣa itī sarvesāṃ mokṣa-*
vādināmabhyupagamāḥ | *tacca samyagjñānamekarūpam, vastutantratvāt* | *ekarū-*
peṇa hyavasthito yo'rthaḥ sa paramārthaḥ | *loke tadvisayaṃ jñānam samyag-*
jñānamityucyate | *yathāgnir uṣṇa itī* | *tatraivam satī samyagjñāne puruṣānām*

Ce texte est riche d'enseignements. Remarquons d'abord l'amplitude graduée de la notion de « connaissance droite »¹ : savoir que le feu est chaud est une connaissance très humble, qui pourtant se conforme déjà à une stabilité éternelle. Sa fidélité au réel la situe d'emblée sur la ligne de profondeur d'une essence substantielle, et nous savons que dans la doctrine çankarienne cela veut dire qu'elle participe à l'immuabilité de l'être même à travers les couches de plus en plus denses, de moins en moins divisées et changeantes de la multiplicité et du devenir.² Et ceci nous permet de comprendre comment nos puissances naturelles de connaître, notre faculté d'enchaîner de longs et complexes raisonnements à partir de la perception, tout en restant par elles-mêmes radicalement incapables d'atteindre l'absolu, préludent néanmoins à la connaissance parfaite du Brahman pour laquelle sans doute la dualité objet-sujet est abolie, mais qui n'en est que plus rigoureusement adéquate au réel. Et nous voyons ainsi que d'une part, le *dérèglement des opinions individuelles* est inévitable en matière métaphysique et s'explique par le caractère nécessairement subjectif des constructions d'une raison que ne conduit plus aucune régulation objective parce que l'objet, étant ici au delà de toute phénoménalité, ne donne plus aucune prise à des moyens de savoir proportionnés aux manifestations extrinsèques de l'être ; et que d'autre part ce dérèglement n'est pas absolument incurable et n'empêche pas qu'après révélation et sur des directions révélées cette même raison soit habilitée à édifier une théologie vraie. Elle procèdera d'abord *positivement* par les voies de la causalité et de la finalité, aboutissant ainsi à un Dieu personnel transcendant et immanent, tout ensemble, à l'univers, cause de son être, providence de son devenir. Elle procèdera ensuite *négativement*, purifiant

viprahpatirvanupapannā | tarkajñānānām tvanyonyavirodhātprasiddhā viprahpatih | yadāhi kenacittārkikenedameva samyagjñānam iti pratipāditaṁ tadāpareṇa vyūthāpyate, tenāpi pratīṣṭhāpitaṁ tato'pareṇa vyūthāpyata iti prasiddham loke | kathamakarūpānavasthitavṛṣayam tarkaprabhavam samyagjñānam bhavet | naca pradhānavādī tarkavidāmuttamā iti sarvaistārkikarīḥ parīgṛhīto yena tadāyam matam samyagjñānamiti pratipadyemahi | naca śakyante 'tītānāgatavartamānāstārkikā ekasmіндеśe kāleca samāhartuṁ yena tanmatirekarūpaikārthavṛṣaya tu nityatve vijñānotpattihetutve ca sah vyavasthitārtthavṛṣayavopapatteḥ | tajjanitasya jñānasya samyaktvamātītānāgatavartamānāḥ sarvavapī tārkihavrapahnnotumaśakyam | ataḥ siddhamasyaivaupamīśadasya jñānasya samyagjñānatvam | ato'nyatra samyagjñānatvānupapatteḥ saṁsārāvimoḥṣa eva prasaṅgya | ata āgamavaśenāgamānusāritarkavaśena ca cetanam brahma jagataḥ kāraṇam prakṛtiśceti sthitaṁ ||

1. *samyagjñāna*.

2. Une telle connaissance, comme la connexion objective qu'elle reconnaît, participe donc de l'éternité à travers le changement. Elle est *pariṇāmi-nitya*, tandis que la connaissance du Brahman est, comme son objet même, *kūṣastha-nitya*, suprêmement et immuablement éternelle. cf. B. S. Bh., I 1. 14.

3. *tarka*.

de toute relativité interne ou externe cette première notion de Dieu, et concevra abstraitement un absolu transpersonnel et divin, plénitude infinie et purement identique d'être, de conscience et de béatitude. Elle établira que l'ineffable Brahman peut et doit être *décrit indirectement*¹ par ces trois attribus irrelatifs et, qu'aux deux moments de sa propre dialectique ascendante correspond objectivement une dialectique descendante de la Réalité souveraine, suivant laquelle le même et unique Brahman, sans sortir réellement de soi, *apparaît en vérité cosmique* comme Içvara.

Et ce n'est pas seulement la théologie qui dépend de la Révélation, mais la métaphysique tout entière et singulièrement la théorie védantique de la causalité, le *vivartavāda*². L'usage de nos moyens naturels de connaître ne peut guère sur ce point nous conduire au delà du *pari-ṇāmavāda*³, doctrine qui n'est pas sans vérité et ne manque pas d'un certain sens de l'être, mais qui néanmoins souffre de contradictions internes et laisse l'esprit en détresse. Une connaissance qui doit nécessairement, en raison de la structure de ses organes, partir de l'apparence sensible c'est-à-dire du plan des effets les plus dégradés et les plus pauvres, ne saurait surmonter complètement le point de vue de l'effet. Seule la Révélation qui, elle, part de la cause et même d'au-delà de la cause, pourra expliciter les pressentiments obscurs de la raison naturelle et lui donner la signification véritable de l'expérience qu'elle essaie de déchiffrer. Elle montrera, par exemple, que certains phénomènes d'illusion psychologique fournissent la clé de toute phénoménalité en même temps qu'une analogie du rapport de l'effet à sa cause.⁴ L'on ne s'étonnera donc pas d'entendre Çankara affirmer tour à tour que les objets suprasensibles ne peuvent être connus sans la Révélation⁵, et que dans le cas où le sens de l'Écriture demeure incertain, c'est aux règles de la connaissance profane de trancher le doute⁶. Car, s'il

1 Cf. sup p 82, etc

2 Doctrine de la transformation apparente de la cause substantielle en son effet.

3 Doctrine de la transformation réelle de la cause substantielle en son effet.

4 Puisque l'effet n'est qu'apparence illusoire s'il n'est pas connu dans sa cause.

5 B.S.Bh., II 1. 1. *na cātindriyānarīhāṇśrutimantareṇa haścīdupalabhata it śakyam sambhāvayitum nimittābhāvāt* |

« Et il n'est pas possible que sans l'Écriture on perçoive les objets suprasensibles, faute d'une cause susceptible de produire un tel résultat ».

Çankara ajoute cette remarque qu'il est vain d'invoquer contre le témoignage de l'Écriture celui de quelque intuition supranaturelle : une telle intuition est possible, mais ne l'obtiennent que ceux qui se conforment préalablement aux enseignements révélés. Elle ne peut donc être en contradiction avec ces derniers.

6 B S.Bh., IV. I. 5. *nanu śāstraprāmāṇyād... atra... na... laukikena nyāyena*

est sans commune mesure avec le sensible, le suprasensible ne lui est pourtant pas contradictoire, sinon la Révélation ne pourrait s'exprimer en termes réductibles à l'expérience et ne serait donc pas une révélation.

C'est ainsi que surélevée par l'enseignement des Oupânichads et les purifications subjectives de la discipline orthodoxe, la raison humaine devient capable d'une métaphysique et d'une théologie véridiques. Çankara nous propose plusieurs preuves de l'existence de Dieu que Deussen a classées sous les rubriques suivantes¹ : preuve cosmologique, preuve physico-théologique, preuve psychologique. Pourvu qu'on en use avec discernement et sobriété cette classification est certainement commode et suggestive par la comparaison qu'elle implique avec les arguments analogues de notre tradition occidentale.

Première preuve. A peine de regretté à l'infini, il faut au monde une cause première. Sans doute, l'univers, étant sans commencement malgré ses résorptions périodiques dans un état indifférencié, il n'y a aucune contradiction à affirmer qu'un phénomène donné suppose un nombre infini de conditions phénoménales antécédentes, surtout si l'on veut bien compter dans la série de ces conditions leurs états virtuels non moins que leurs états actuels. Mais si l'on se place dans la perspective de l'être, et non plus dans celle de l'apparence, alors il faut nécessairement inférer une cause ultime universelle qui soit la substance éternelle du monde et sans laquelle celui-ci ne serait pas. L'expérience nous montre que les effets particuliers surgissent de causes substantielles plus générales, par exemple la cruche de l'argile. L'Écriture nous enseigne quelles sont et comment s'ordonnent les causes de plus en plus générales, nous apprend que la terre élémentaire est l'effet de l'eau, l'eau du feu, le feu de l'air, l'air de l'éther-espace. Au delà il n'y a plus que l'être en soi et par soi qui ne peut venir d'autre chose, étant nécessairement et immuablement identique à lui-même, l'être par soi c'est-à-dire Brahman, en qui nulle dénivellation ontologique, nulle relation de cause à effet n'est concevable².

śāstrīyā dṛṣṭir nyanantū yukteḥ | atrocyaṭe — nīrāhārte śāstrārtha etadevaṃ syāt | samāgḍhe tu tasmīṣṭannirṇayaṃ pratī laukiko'pi nyāya āśrīyamāṇo na virudhyate |

« — Mais puisque la source et la norme de connaissance est ici l'Écriture...
« il ne convient pas de déterminer un point de vue scripturaire par les règles
« de la connaissance profane.

« — A quoi nous répondons : il en irait de la sorte si le sens de l'Écriture
« était certain. Mais lorsque il est douteux, il n'y a rien qui s'oppose à ce que
« l'on ait recours à ces règles de la connaissance profane pour le définir ».

¹ XV, pp. 132-138

² Cf. B. S. Bh., II. III. 9. [sūtra] *asaṃbhavastu sato 'nupapatteḥ ||*

[bhāṣya] *vīyatpavanayorasambhāvyaṃāṇamanoranorapyutpat-
timupaśrūtya brahmano'pi bhavetkūṭasācidutpattirvītyātkāśyacinmatih | tatthā
vīkārebhya evākāśādibhya uttaresāṃ vīkāranāmutpattimupaśrūtyākāśasyāpi vīhā-*

Seconde preuve. Elle procède à partir de l'ordre du monde¹, par les voies de la finalité. L'univers présente un ordre complexe et difficile à analyser, mais incontestable ; et cet ordre est de nature morale et physique, tout ensemble. Toute sa structure est orientée par la loi morale de rétribution des actes. Pourquoi la vie, sinon pour servir d'organe à l'action de l'âme, d'instrument et de lieu à son expérience du fruit de cette action ? Pourquoi les choses inanimées sinon pour entretenir la vie, nourrir en tant qu'objets la connaissance pratique et

rādeva brahmaṇa utpattiriti kaścinnanyeta | tāmāsaṅkṣamapanetumśdam sūtram
— « asambhavastu » iti | na khalu brahmaṇah sadātmakasya kutaścidanyataḥ
sambhava utpattirvāsāṅkitavyā | kasmāt | anupapattih | sanmātraṃ hi brahma |
na tasya sanmātrādevotpatih sambhavati, asatyatīśaye prakṛtyrkārābhāvānu-
papatteḥ | nāpi sadviśeśāddṛṣṭaviparyayāt | sāmānyāddhi viśeśa utpadyamā-
nā dṛṣyante mydāderghaṭādayo na tu viśesebhyah sāmānyam | nūpyasato nivrāt-
matkavāt | « kathamasataḥ saṅgāyeta » iti cāhsepaśraveṇāt | « sa kārāṇam kārāṇā-
dhipādhipo na cāsya kaścijjanitā na cādhipaḥ » iti ca brahmaṇo janayitāraṃ
vārāyati | viyatpavanayoḥ punarutpatih pradarśitā na tu brahmaṇah sātīti
vaiśāmyam | nacavirkārebhyo vikārantarotpatitdarśanādbrahmano'pi vikāratvaṃ
bhavitumaḥpatīti mūlaprakṛtyanabhyupagame 'navasthāprasaṅgāt. | ..

[Aphorisme] : « Mais il n'y a pas production de l'être, car cela est impossible ».

[Commentaire] : « Apprenant par l'Écriture que l'éther-espace et l'air sont
« produits, dont pourtant il ne semblerait pas probable qu'ils fussent sujets à
« naître, quelqu'un pourrait concevoir cette opinion que le Brahman aussi
« pourrait être produit de quelque chose. De la même manière, apprenant
« par l'Écriture que de l'éther et des autres éléments, bien qu'ils soient des
« effets, des effets ultérieurs sont produits, on pourrait penser qu'engendrant
« un effet, l'éther, le Brahman aussi est produit

« C'est pour écarter cette supposition qu'est proposé le présent aphorisme :
« *Mais il n'y a pas production...* etc .. On ne saurait certes supposer que le
« Brahman, être pur par essence, soit sujet à production à partir de quoi que
« ce soit d'autre. Pourquoi ? *Parce que cela est impossible* Brahman en effet
« est l'être pur, il ne se peut donc qu'il soit produit de l'être pur, parce que
« si le principe causal n'est pas éminent par rapport à l'effet la relation de cause
« à effet est impossible L'être ne peut non plus venir d'une cause particu-
« lière, car ce serait contraire à l'expérience. C'est en effet du général qu'on
« voit se produire les effets particuliers, par exemple la cruche de l'argile, et
« non pas des effets particuliers la cause générale. Il ne peut venir non plus du
« non-être, car celui-ci n'a point de soi-même Et puis la Révélation nous dit
« que cette opinion est à rejeter. » Comment naîtrait-il de ce qui n'est pas ? »
« (Ch U VIII. VII 1) Et elle exclut toute possibilité d'un principe générateur
« pour le Brahman » Il est la cause et le Roi des rois des organes ; et pour lui
« il n'y a pas de principe générateur, il n'y a pas de roi. » (Ç. U. VI 9) Et puis
« dans le cas de l'éther et de l'air on a pu montrer positivement la possibilité
« d'une production ; mais pour le Brahman cela ne se peut. Les deux cas ne
« se ressemblent pas [Enfin] de cette constatation que de certains effets d'autres
« effets sont produits on ne peut tirer non plus que Brahman soit aussi un
« effet, car si l'on n'admet pas une cause radicale, on tombe nécessairement
« dans le regès à l'infini... »

1. *racanā*, production ordonnée (au sens actif).

l'« expérience affective », fournir la scène où puissent se coordonner les multiples séries de responsabilités individuelles, bref, permettre la réalisation de l'ordre moral universel ?

Ces considérations nous sont devenues familières mais il n'échappera pas qu'elles ne sont point directement lisibles dans l'expérience profane, qu'elles sont au contraire d'origine révélée. Or le point d'appui de notre preuve doit se prendre parmi les données de cette expérience profane ; c'est elle qui doit nous munir du terme analogique sensible¹ à partir duquel notre argument pourra s'édifier. Parmi les quatre fins entre lesquelles se partage l'aspiration humaine², la plus haute, le salut, et la seconde, le bien moral, moyen de salut, sont précisément ce qu'il faut éclairer par analogie, parce qu'elles sont en leur nature intime, métémpiriques. Restent le plaisir et le bonheur de ce monde dans leurs milles nuances, et les utilités de la vie qui en sont la condition. Or ne constatons-nous pas que le désir du bonheur, ou l'aversion contre la souffrance, mettent en jeu toute une activité fabricatrice, intelligente, artiste, qui proportionne des moyens complexes, équilibre des exigences et des nécessités disparates en vue d'une fin unique : la fraîcheur des palais indiens n'est pas l'effet spontané des pierres et du bois qui les composent ; elle a été poursuivie et consciemment voulue par un architecte habile. A plus forte raison l'ordre universel dont l'ampleur, la complexité et la délicatesse dépassent non seulement les capacités de réalisation mais la puissance de conception du plus génial artiste humain, ne peut-il être produit que par une cause première souverainement intelligente³.

1. *dr̥ṣṭānta*.

2. *puruṣārtha*.

3. Cf B S Bh, II III. *yadi dr̥ṣṭāntabalenavaitannirūpyeta, nācetanam loke cetanānādhisṭhitaṃ svatantram kimcidviśistapurūṣārthanirvartanasamarthānvikārānviracayaddr̥ṣṭam | gehaprasādaśayanāsanavīhārabhūmyādāyo hi loke prajñāvaibhīḥ śūlpiḥsviryathākālam sukhaduhkhaḥprāptiparihārayogyā racitā dr̥śyante | tatheḍam jagadakhilam pṛthivyādi nānākarmaphalopabhogayogyam bāhyam, ādhyātmikam ca śarīrādi nānājātyanvitaṃ pratīnīyatāvayavavinyāsamaneḥkarmaphalānuḥbhavadhisṭhānam dr̥śyamānam prajñāvaibhīḥ sambhāvitatamaiḥ śūlpiḥsvirvmanasāp ālocayitumasākyaṃ sat kathamacetanam pradhānam racayet | lostapāṣāṇādiśvaddr̥ṣṭatvāt | mṛdādiṣvapi kumbhakārādīyādhisṭhītesu viśistākārā racanā dr̥śyate tadvatpradhānasyāpi cetanāntarādhisṭhītatvaprasaṅgah | naca mṛdādyupādānasavarūpavyapāśrayeṇarva dharmena mūlakāraṇamavādihāraṇī am na bāhyakumbhakārādirvyapāśrayeṇeti kimcinnīyāmakamastī | nacarvaṃ satī kimcidvirrudhyate, pratīyūta śrutīranugrhyate cetanākāraṇasamarpanāt | alo racanānuḥpapatteṣca hetornācetanam ragaikāraṇamānumātavyam bhavati |.*

« Si le Sāmkhya veut considérer sa théorie comme étayée sur la force d'analogie empiriques seulement [et comme pure de toute construction arbitraire, il se heurte à l'expérience elle-même, car] on ne constate pas en ce bas monde qu'une cause sans intelligence ou qui ne soit guidée par une cause intelligente, produise spontanément et de manière ordonnée des effets suscep-

La manière dont Çankara conduit ici son argumentation appelle plusieurs remarques. On notera d'abord qu'il semble apercevoir un parallélisme susceptible de renforcer sa preuve entre la technique humaine, d'une part, qui cherche en définitive à nous ménager des plaisirs, depuis les plus grossiers des plaisirs naturels (*prākṛta*) jusqu'aux plus nobles émotions d'art (*samskṛta*), ou tout au moins à nous protéger contre la peine, et d'autre part l'activité productrice de la nature, c'est-à-dire la fécondité automatique de la loi morale, laquelle aboutit aussi à nous ménager une « expérience affective », proportionnée à nos mérites et à nos démérites. C'est que, si la causalité de la loi naturelle et morale, est suprasensible et métémpirique, elle se résout toujours empiriquement dans cette expérience affective rétributrice dont l'œil profane ne voit justement que le côté brut et naturel, mais qui se révèle à la réflexion religieuse comme une récompense ou un châtiement. A partir de cette découverte au contraire la dialectique morale du plaisir et de la douleur peut amorcer l'œuvre de régénération de l'âme serve, lui faire remonter peu à peu la pente de la « nature » et l'orienter vers la délivrance.

Il faut souligner ensuite combien dans la structure de la preuve, le

« tibles de réaliser les fins particulières d'un individu humain Maisons, palais, lieux de repos, terrains de jeu etc .. sont en effet construits en ce séjour terrestre par des artisans doués d'intelligence et de telle sorte qu'ils puissent servir, selon les circonstances, à se procurer un plaisir ou écarter quelque peine. c'est là un fait d'expérience. Pareillement, ce monde tout entier, en tant d'une part qu'ordre extérieur — la terre et le reste — est adapté à la jouissance des fruits d'actes divers, et d'autre part en tant qu'ordre vital — les structures organiques des diverses espèces biologiques manifestent un concert varié de leurs parties selon les déterminations de chaque type particulier — constitue le siège approprié de cette jouissance des fruits d'actes multiples : c'est chose avérée. Or nul artisan doué d'intelligence, si grand que soi son renom, n'est capable d'en concevoir seulement la pensée ; comment un *pradhāna*^a sans intelligence pourrait-il le construire ? Car on ne voit pas que la terre ou la pierre aient des capacités de ce genre ; mais on voit que l'argile soumise au potier est façonnée en formes déterminées ; il en va de même pour le *pradhāna* : il est soumis à un autre principe, lequel est intelligent. Et il n'y a aucune obligation de déterminer la nature de la cause radicale en prenant pour loi le seul fondement analogique fourni par la forme propre de [certaines] causes substantielles telles que l'argile, et non pas aussi cet autre fondement qu'est la causalité extrinsèque du potier. Et non seulement rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi, mais au contraire c'est là une méthode positivement conforme à l'Écriture qui enseigne l'existence d'une causalité intelligente. Par conséquent, c'est-à-dire en raison de ce que dans l'hypothèse sāmkhya l'ordre cosmique serait lui aussi impossible^b, il faut conclure que la cause du monde n'est pas sans intelligence... »

^a Cf. sup. p. 220, note 2.

^b cette formule est celle de l'Aphorisme présentement commenté.

donné expérimental — l'analogie de la technique humaine — et le donné révélé — l'interprétation morale de la nature — sont étroitement entrecroisés. Ceci, joint à l'appel explicite que fait Çankara à l'Écriture, nous rappelle avec force que cette *preuve* de l'existence de Dieu ne vaut qu'*après la Révélation*. D'où il ne faut pas conclure cependant qu'elle est superflue ni qu'elle implique une pétition de principe. Parmi les vérités révélées certaines en effet, sont plus accessibles que d'autres et peuvent servir de moyen pour atteindre ces dernières. Telle est la situation de la loi morale entendue comme intérieure à la loi naturelle, par rapport à l'existence de Dieu. Ne voit-on pas de quasi athées comme certains Bouddhistes accepter la doctrine de la transmigration ?

Gardons-nous enfin de sous-estimer la qualité du présent argument. Ce n'est pas un simple raisonnement par analogie ¹, au sens le plus pauvre de ce mot, mais une véritable inférence ² que l'on peut mettre en forme de la façon suivante :

Thèse : la cause du monde est un principe intelligent.

Raison : parce que le monde présente un ordre de finalité

Exemple et majeure universelle : c'est comme dans le cas d'un ouvrage fabriqué par un artisan ; partout où il y a ordre de finalité il y a cause intelligente ordonnatrice.

Application : or il y a un tel ordre dans le monde.

Conclusion : la cause du monde est donc un principe intelligent.

La majeure universelle ³ est établie par l'observation d'une concomitance constante ⁴ entre ses deux termes — il y a toujours un architecte pour construire un palais — et confirmée par la constatation de leur absence simultanée ⁵ — les pierres ne construisent pas spontanément le palais, si l'architecte n'est pas présent. Envisagée du point de vue psychologique, la proposition universelle ainsi engendrée par l'expérience est une formation dynamique représentative, un *saṃskāra*. Mais le fondement de sa validité ontologique et logique, la garantie de sa vérité, ne saurait être l'expérience individuelle qui n'est jamais exhaustive ; c'est la présence inconsciente et secrète, mais efficace, des idées-substances de l'entendement divin en lesquelles se fonde l'ordre de nos représentations comme s'y fonde l'ordre des choses objectives. Une fois constitué cet universel dynamique, ce *saṃskāra*, l'expérience ne sert plus qu'à la vérification de son authenticité, et ce parce que l'évidence de l'idée éternelle nous fait

1. *upamāna*.

2. *anumāna*.

3. *vyāpti*.

4. *anvaya*.

5. *vyatireka* : cf. ici XVII, § 107.

défaut. De même, l'Écriture nous ayant fait connaître que notre majeure établie à partir de l'expérience purement humaine et pour le plan purement humain est valable aussi sur un autre plan dont l'existence et la nature nous sont révélées, la même causalité substantielle du vrai qui justifiait notre universel pour le monde empirique le fonde maintenant pour le monde mét empirique, et l'Écriture n'est plus que le lieu de vérification de cet universel surélevé, le lieu d'une vérification extrinsèque suppléant à l'intuition des réalités suprasensibles qui nous manque. La Révélation ne transfigure pas notre esprit, elle le purifie et lui fait prendre une conscience plus profonde de son essence et de ses virtualités.

Troisième preuve. Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, elle se présente comme une manière de *Cogito*, tout en différant beaucoup de celui de Descartes, car ici le *Je* du *Je suis* est absolument identique à Dieu : c'est le Soi-même unique, l'*ātman* universel, la pure intériorité de l'être en soi et par soi, l'actualité infinie de toute subjectivité finie. On a discuté beaucoup pour savoir si le *Je* cartésien est une substance pensante ou un acte de pensée : à quelque solution qu'il faille en définitive s'arrêter, il est fort instructif de constater que la tradition bouddhique fait sienne la seconde et qu'elle professe en même temps une doctrine de l'instantanéité de l'être et de la conscience dont la théorie de la création continuée n'est pas tellement éloignée, la causalité divine mise à part. Or Çankara ne peut admettre cette thèse instantanéiste. Il accumule contre elle les réfutations, dont la plus centrale est celle-ci que l'être ne peut venir du non-être ni passer au non-être¹. Et c'est à une conscience immuable et intemporelle qu'il entend nous conduire lorsqu'il enracine sa nouvelle preuve dans la certitude spontanée, dont nul n'est dépourvu, de notre existence personnelle, certitude fondamentale, prégnante des plus riches développements mystiques et philosophiques, mais aussi tout enrobée d'empirisme. Et sans doute tient-il que la présentation objective des choses nous introduit pareillement au cœur de l'être pur. Mais on trouve des gens qui nient toute existence objective et il faut un circuit logique assez long pour les réduire au silence. Tandis qu'il n'est personne pour douter sérieusement de l'existence de sa propre pensée au moins dans l'instant même où il la pense. C'est que malgré tous les enveloppements et les conditionnements qui nous cachent notre propre Soi-même, il nous est nécessairement plus proche, plus immédiatement essentiel que ce même Soi en tant qu'il est celui d'autre chose.

Quelque certaine cependant que puisse être l'attestation intime de notre Soi, sa nature ne nous est pas connue à découvert tant que nous

1. Cf. sup. p. 40, et B. S Bh., II II 26

sommes impliqués dans l'ordre empirique de la transmigration. Les variations de l'opinion commune et de l'opinion philosophique sur ce chapitre sont assez éloquentes par elles-mêmes. La nécessité d'une preuve s'impose donc qui partant de la certitude brute de notre existence permette d'écarter le matérialisme des Libertins, l'instantanéisme bouddhique et mille autres erreurs grossières ou raffinées pour leur substituer une notion authentique et claire de cette existence en sa vérité métaphysique. Or, la Révélation nous ayant instruits, nous constatons que cette présence de nous-même à nous-même si profondément engagée dans notre expérience la plus naturelle et la plus banale n'est autre que la présence même de l'Absolu. Les erreurs des purs rationalistes ne sauraient donc nous étonner et c'est à la lumière des enseignements sacrés qu'une fois encore nous devons conduire notre argumentation rationnelle¹.

1. B. S. Bh., I. I. 1. *atpunarbrahma prasiddhamaprasiddham vā syāt | yadā prasiddham na jñāsitavyam | athāprasiddham na va śakyam jñāsitum iti | ucyate — asti tīvadbrahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvam, sarvajñam, sarvasaktisamanvitam | brahmaśabdasyahi vyutpādyamānasya nityaśuddhatvādayo 'rthāḥ pratiyante, byahatyaḥkārārthānugamāt | sarvasyātmavācca brahmāstīva-prasiddhiḥ | sarvo hyātmāstīvam pratyeti, na nāhamasmīti | yadi hi nātmāstīva-prasiddhiḥ syāt sarvo loko nāhamasmīti pratiyāt | ātmā ca brahma | yadā tarhi loka brahmātmavena prasiddhamasti tato jñātamevetyajñāsyatvam punarāpannam | na | tadvisēṣam prati vipratipatteḥ | dehamātram cānyaviśiṣṭam ātmeti prākṛtā janā lokāyatikāśca pratipannāḥ | indriyānyeva cetanānyātmetyapare | mana ityanye | vijñānamātram kṣaṇikamityeke | śūnyamityapare | asī, dehādvyahriktaḥ saṃsārī, kartā, bhoktetyapare | bhoktaiva kevalam na kartetyeke | asti tadvyatirikta īśvaraḥ sarvajñāḥ sarvasaktir iti hecit | ātmā sa bhokturityapare | evaṃ bahavo vipratipannā yuktivākyatadābhāśasamāśrayāḥ santaḥ | tatārvicārya yatkṛmcatpratipadyamāno niḥśreyasātpratihanyetānartham ceyāt | tasmād brahmajñāśopanyāsamukhena vedāntavākyamīmāṃsā tadvivrodhītarhopakaraṇā niḥśreyasaprayojanā prastūyate ||*

« — Pourtant, [avant cette enquête sur sa nature] Brahman doit-il être « objet de certitude ou non ? S'il l'est, il n'y a pas à désirer le connaître ; mais « s'il ne l'est pas, il n'est même pas possible de désirer le connaître. — Réponse : « il l'est en tant qu'essentiellement et éternellement pur, illuminé, libre ; en « tant qu'omniscient et tout puissant. Car si l'on fait l'étymologie du mot « *brahman*, on perçoit immédiatement les significations d'éternité, de pureté « etc. ; tout cela découle, en effet, du sens de la racine *brh* [qui exprime l'idée « de grandeur intensive]. L'existence du Brahman nous est encore immédiate- « ment certaine pour autant qu'il est le Soi de toute chose et de chacun. Car « chacun perçoit immédiatement sa propre existence et nul ne pense : « Je « n'existe pas ». Si tous, en effet, n'avaient la certitude de leur propre existence, « ils s'apercevraient immédiatement comme n'existant pas personnellement. « Et le Soi c'est Brahman. — Mais alors, si tout le monde est immédiatement « certain de l'identité du Soi et du Brahman, il en résulte encore une fois qu'étant « connu, Brahman ne peut, par là-même, être objet de recherche. — Nulle- « ment. Car il y a divergence d'opinion sur ses propriétés. C'est le corps doué « de la propriété de penser qui est le Soi, croient fermement les gens incultes

Avant toute explication scripturaire et toute interprétation philosophique, que nous dit la conscience de Soi ? ¹ Dès l'instant où elle s'actualise en un jugement réflexe, elle nous manifeste, en opposition

« et certains libertins. Pour d'autres ce sont les organes sensoriels pourvus de conscience ^a. Pour d'autres l'organe mental ^b. Pour certains, rien qu'un acte de conscience instantané ^c. Pour d'autres le vide ^d. » Il est distinct du corps, des organes etc..., affirment d'autres, mais tout de même engagé dans la transmigration, il agit et jouit [du fruit de ses actes] ^e. « Mais certains veulent qu'il éprouve seulement les fruits et n'agisse pas ^f. Il en est qui postulent comme distincte de l'existence de ces âmes individuelles, celle d'un Seigneur omniscient et tout-puissant ^g. Et selon d'autres il est le Soi du sujet de l'expérience affective rétributrice ^h. Ainsi, nombreuses et diverses sont les opinions (en présence) : tantôt elles se fondent validement sur le raisonnement et les textes scripturaires, et tantôt sur une exégèse ou des arguments spécieux. Celui donc qui sans examen adopterait l'une quelconque d'entre elle serait frustré du Souverain Bien et encourrait dommage. C'est pourquoi le premier aphorisme en faisant mention du désir de connaître le Brahman, institue avec tout le poids de son autorité une investigation complète des textes védantiques, ayant pour fin le Souverain Bien et conduite avec le secours d'arguments consonants ».

^a D'autres matérialistes.

^b D'autres matérialistes.

^c Les Bouddhistes de certaines écoles.

^d Les Bouddhistes mādhyamikas.

^e L'école du *nyāya*.

^f L'école *sāṅkhya*.

^g L'école théiste du *yoga*.

^h Les védantins eux-mêmes.

N. B.. Nous donnons ces références d'après S. B. E. XXXIV, p. 15 note 1.

1. B. S. Bh., I. 1. 4 *nanvātmāhaṃpratyayaviśayatvādūpaniṣatsveva vijñāyastyanupapannam | na | tatsāksitvena pratyuktatvāt | na hyahaṃpratyayaviśaya-kartṛvyatirekeṇa tatsāksī sarvabhūtaśṭaḥ sama ekaḥ kūtaśṭhanityaḥ puruṣo vidhikāṇḍe tarkasamaye vā kenacidadhigataḥ sarvasyātmā | ataḥ sa na kenacitpratyākhyātum śakyo vidhīṣeṣatvaṃ vā netum | ātmavādeva ca sarveṣāṃ na heyo nāpyupādeyaḥ | sarvaṃ hi vīnaśyadvihārajātaṃ puruṣāntam vīnaśyati | puruṣo vīnaśaśetvabhāvādāvināśī, vikṛyāśetvabhāvācca kūṭasthanityaḥ, ata eva nīktaśuddhabuddhamuktasvabhāvaḥ |*

« Mais l'assertion que le Soi n'est connu que dans les Oupanichads n'est-elle pas infirmée par le fait qu'il est l'objet de la notion de moi ? — Nullement, car il n'en est pas l'objet mais le témoin ; et cela répond à votre objection. En effet, distinct de l'agent, objet de la notion de moi, est son témoin, stable présence en tous les êtres, uniforme, unique, immuablement éternel, la Personne qui n'est pas enseignée dans la section védique des impératifs rituels ni dans une doctrine établie par la seule raison, le Soi-même de tout ce qui est. Par conséquent nul ne le peut nier ou en faire un thème complémentaire des impératifs rituels Et précisément parce qu'il est le Soi-même d'un chacun, il n'y a ni à le refuser, ni davantage à l'accepter. En effet, tout ce qui est périssable, périt parce que né d'une transformation, c'est-à-dire tout jusqu'à la Personne exclusivement. La Personne faite d'une cause de destruction est indestructible, et faite d'une cause de transformation immua-

avec un donné périphérique et adventice, une fulguration centrale et essentielle, que nous n'avons pas cherchée, que nous ne pouvons pas chercher parce qu'elle est absolument première et comme antérieure et intérieure au don qu'elle nous fait de nous-même „dans la prise de

« blement éternelle », et pour ces raisons mêmes essentiellement nette, pure, « illuminée et libre »

^a Sur la notion de *kūṭasthamitya*, l'immuablement éternel, cf. sup p 222 note 2.

B. S. Bh., II. III. 7 *nanvātmāpyākāśādibhyo vibhaktā it tasyāpi kāryatvam ghaīādīvatprāpnoti | na | ātmana ākāśah sambhūtaḥ » it śruteḥ | yadi hyātmāpi vikāraḥ syāttasmātparamanyanna śrutamityākāśādi sarvaṃ kāryaṃ nirātma- kamātmanaḥ kāryatve syāt | tathā ca śūnyavādaḥ prasajyeta | ātmavāccātmano nirākaraṇasaṅghāmpapattiḥ | na hyātmāgantukah kasyacit, svayamsiddhatvāt | na hyātmātmanaḥ pramāṇamapekṣya siddhyati | tasya hi pratyaksādiṃ pramā- nānyasiddhaprameyasiddhaya upādīyante | na hyākāśādayaḥ padārthāḥ pramā- ñamrapekṣāḥ svayamsiddhāḥ kenacidabhyupagamyante | ātmā tu pramāṇādi- vyavahārāśrayatvātpṛageva pramāṇādivyavahārāt siddhyati | na cedṛśasva nirā- karaṇaṃ sambhavati | āgantukaṃ hi vastu nirākriyate na svarūpam | ya eva hi nirākartā tadeva tasya svarūpam | na hyagnevausnyamagninā nirākriyate | tathāhamevedānim jñāmi vartamānaṃ vastvahamevātītamātītatarāḥ, cājñāsi- ṣamahamevānāgatamanāgātatarāṃca jñāsyāmītyatītānāgatavartamānābhāvenānya- thābhavatyaḥ jñātavye » a jñātur anyathābhāvo'sti, sarvadā vartamānasvabhā- vatvāt | tathā bhasmābhavatyaḥ dehe nātmāna ucchedo vartamānasvabhāvād anyasvabhāvatyaṃ vā na sambhāvayitum śakyam |*

Objection : « Le Soi aussi est distinct de l'éther et des autres éléments. « [D'après votre principe que tout ce qui est distinct est un effet], il rentre « donc dans la catégorie des effets, comme une pièce de poterie ou d'étoffe ».

Réponse : « Il n'en est rien car la Révélation nous dit que » l'éther est né du « Soi. » (T U. II 1) Si, en effet, le Soi était aussi le produit d'une transforma- « tion, comme l'Écriture ne révèle rien au-delà du Soi, tous les effets, l'éther et « les autres, seraient dépourvus de Soi, puisque le Soi serait un effet. Et nous « tomberions ainsi dans la doctrine du Vide. [Mais] précisément parce qu'il est « le Soi il est impossible de supposer que le Soi puisse être né, car il n'est adven- « tice pour personne étant avéré par lui-même pour autant qu'il ne l'est par au- « cune norme de connaissance qui le transcende ; c'est lui, en effet, qui se sert « de ces normes, perception et autres, pour connaître des objets qui ne sont pas « attestés par eux-mêmes. Nul n'admet que l'éther et ce qui en dérive soient « des choses telles que leur existence puisse être attestée indépendamment « des normes de connaissance, et par elle-même. Le Soi, au contraire, parce « qu'il est le fondement des opérations des normes et des fonctions de con- « naissance, atteste sa propre existence avant même qu'elles opèrent. Et d'une « telle existence il est impossible de produire la réfutation, car on peut « répudier ce qui vous est adventice, mais non ce qui vous est essentiel, et « ceci même qu'est celui qui réfute, cela est son essence. Le feu ne peut pas « répudier la chaleur du feu. Pareillement, [confrontons ces trois jugements]. « je connais maintenant ce qui existe présentement, j'ai connu tel événement « passé et tel autre plus ancien, je connaîtrai tel événement futur et tel autre « plus lointain : du côté des objets connus ou à connaître il y a changement « en fonction du passé, du présent et du futur, du côté du sujet connaissant, « il n'y a nul changement, parce qu'il est perpétuellement présent de par son

conscience immanente à la saisie de l'objet, que nous ne saurions fuir non plus, à laquelle nous ne pouvons échapper ni renoncer, que nous ne pouvons nier, ni renier, ni transcender par une réflexion critique, parce qu'elle constitue notre intimité le plus essentielle sans aucun dédoublement réel possible. Et puis, le donné de la connaissance, s'il est sans doute atteint en lui-même au moment où il est connu, ne l'est cependant que *par le moyen* des organes externes et internes avec les valeurs de droit et les normes de vérité incluses en leur fonctionnement de fait. Mais le sujet personnel qui se sert des organes et des normes se saisit immédiatement lui-même sans leur secours. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, sous peine des plus graves impossibilités logiques : s'il était besoin d'un moyen de connaissance pour révéler l'existence du Soi, comment le Soi serait-il le centre et le principe de toute notre organisation épistémologique ? De toute nécessité c'est lui qui se révèle lui-même en révélant ses objets : il est attesté par lui-même immédiatement, translumineusement, existentiellement. Et ceci dans l'expérience de l'instant. Que si nous laissons intervenir le temps et la mémoire, nous aurons à constater la permanence de cet élément central et la variabilité des éléments adventices dans leur relation à celui-ci. Nous avons déjà examiné de près comment Çankara envisage le problème de l'identité personnelle à travers le temps, les pauses psychologiques du sommeil, les degrés variables d'actualité de la conscience empirique.

Ainsi la conscience brute de notre existence personnelle comporte-t-elle des aspects contrastants et déconcertants : une sorte de densité spirituelle quasi absolue, par éclairs, mais qui se détend et s'obnubile et que d'ailleurs une indéniable finitude enserre sur toutes ses dimensions, une continuité sous-jacente aux rythmes variables, largement périodiques ou capricieusement saccadés, qui s'y surimposent ; continuité et densité intensément suggestives d'infinitude et d'éternité et qui invitent avec d'autant plus de force à une affirmation de l'absolu que les aspects opposés s'insinuent plus profondément en elles pour les réduire.

Plus nettement, plus âprement, de manière plus mordante que dans l'ordre objectif, voici que nous retrouvons dans l'ordre subjectif la même antinomie de fait à la faveur de laquelle l'enseignement sacré a pu nous faire passer, dans la ligne de la causalité, des ombres fécondes du *pariṇāmanavāda* panthéistique à la lumière détachée et généreuse du *vivartavāda*. Même implication apparente du non-être dans l'être, même collusion de la richesse et de la pauvreté dans une illusoire nouveauté — il n'est de vraiment nouveau que l'éternel. Mais ici l'antinomie se fait poignante car elle nous affecte au plus profond de nous-

« essence même C'est pourquoi, même si le corps est réduit en cendres, le Soi
 « n'est pas détruit, étant par essence éternellement présent ; et l'on ne saurait
 « même envisager pour lui la possibilité de changer essentiellement. »

même ; elle n'est plus seulement accrochée à un objet spectaculaire, elle est douleur, angoisse et déchirement. Et l'interrogation qui se pose n'est plus de métaphysique spéculative mais de métaphysique du salut.

Ajustée aux exigences de l'être, notre nouvelle preuve ne peut que reproduire le dessin des précédentes sous la lumière du principe de raison d'être. Mais elle se situe à des profondeurs plus essentielles.

Le trajet nous est bien connu par lequel la notion d'*ātman* se constitue et s'achève : le mouvement d'intériorisation et d'amplification ontologiques générateur de l'essence ne peut se terminer qu'à une intériorité absolue jointe à une ampleur illimitée, c'est-à-dire à la pure conscience de l'être pur dans une toute simple identité de ces deux aspects. Et il faut ici concevoir nécessairement un terme — encore que ce terme soit en lui-même irrelatif — car sans lui il n'y aurait dans l'univers nul *Soi*, le monde matériel et psychologique serait *dispersion pure*, ce qui n'a aucun sens.

Or c'est dans la conscience de nous-même que nous atteignons réellement bien qu'inadéquatement ce terme. Réellement en ceci qu'elle nous révèle immédiatement une existence purement transparente à elle-même. Inadéquatement, en raison des limitations qui l'assiègent. Certitude existentielle transparente, autant de caractères absolus. Limitations du champ de conscience, dualité du mouvement réflexif qui accompagne toute prise de conscience, autant de caractères relatifs. Pour rendre compte de cet assemblage discordant et restituer à la pensée sa pureté, son intégrité et son infinitude essentielles, une seule explication est possible, celle qui nous a déjà permis d'analyser d'autres formations illusoirs, la doctrine de la *surimposition*¹. Et c'est tout le système védantique qui se porte garant de la valeur de ce thème explicatif : la multiplicité, la diversité et l'efficacité de ses applications attestent à la fois sa vérité permanente et la légitimité où nous sommes de l'étendre à ce nouveau cas. La conscience absolue n'est donc qu'illusoirement individuée par les conditions limitantes² à travers lesquelles passe son rayonnement ou sur la surface desquelles il se réfléchit, elle n'est pas réellement affectée par les structures déterminées et déterminantes du moi individuel³, elle n'est pas l'objet de la notion du moi⁴, elle en est le témoin⁵.

L'existence d'un Brahman spirituel principe de l'univers étant ainsi de toute manière établie, il convient d'approfondir notre enquête⁶ : en essayant d'analyser et d'exprimer l'essence incluse dans cette existence.

1. *adhyāsa, adhyāropa.*

2. *upādhi.*

3. *ahaṅkāra.*

4. *ahampratyaya.*

5. *sākṣin.*

6. *brahmajijñāsā*, le désir de connaître le Brahman.

L'Écriture et la tradition nous disent que Brahman est cause de la naissance du monde, de sa continuité dans l'existence effectuée et de sa résorption ¹. Elles nous enseignent aussi qu'il est cause intelligente. L'expérience d'autre part nous montre que deux espèces de causalité sont à l'œuvre ici-bas : la causalité substantielle ², celle de l'argile par rapport aux pièces de poterie, et la causalité efficiente intelligente ³ qui ordonne son opération à une fin délibérément poursuivie, celle du potier. Mais bien que ces deux causes puissent concourir à la production d'un même effet, elles demeurent toujours distinctes, ne se confondent jamais en un même sujet. Si donc l'on admet que la double causalité assignée au Brahman par l'Écriture répond aux deux sortes de causes du monde empirique, ne se heurte-t-on pas à cette difficulté que la Révélation violente les analogies mêmes dont elle use pour nous faire accéder au mystère des choses divines ? Qu'il y ait difficulté à signifier la causalité suprême en termes de causalité inférieure, Çankara ne le nie certes pas. Mais la faute en est à l'expérience non à la Révélation. Et en tout cas les textes sacrés ne laissent aucun doute sur le sens qu'il faut donner au mot cause lorsqu'elle nous parle de la production, de la conservation et de la résorption de l'univers. Le Brahman, qu'elle appelle volontiers *matrice* ⁴, est bien la *matéria ex qua* de la production cosmique en même temps que son principe producteur intelligent, que la substance en laquelle perdure le monde et que le réceptacle en lequel il se résorbe ⁵.

Il va sans dire que sur ce point, comme sur tant d'autres, la raison naturelle laissée à ses seules forces a multiplié les erreurs ou tout au moins mutilé la vérité de diverses manières. Les Sâmkhyas, par exemple, voient bien que l'efficience universelle doit être intérieure à la substance du monde, à la Nature naturante ; mais faute de trouver dans l'expérience commune des garanties suffisantes à la notion de substance causale intelligente, ils refusent toute immanence substantielle de l'intelligence à la nature pour la réserver à une multitude infinie d'esprits séparés et sans efficience causale ⁶. Les Vaiçéshikas, de leur côté, reconnaissent le lien nécessaire qui doit exister entre la cause efficiente du monde et l'intelligence absolue, mais c'est pour dénier à ce Dieu transcendant toute immanence et toute causalité substantielle à l'égard de l'univers. Ne constate-t-on pas que l'ouvrier, cause efficiente intelligente, est substantiellement distinct de la matière qu'il travaille

1. Cf. B. S. Bh., I. 1. 2.

2. *upādāna kāraṇa*.

3. *nimitta kāraṇa*.

4. *yonī*.

5. Cf. B. S. Bh., I. iv. 25 et 27.

6. Cf. B. S. Bh., I. iv. 23 et suiv.

et de l'effet qu'il produit, que les rois, seigneurs en ce monde, gouvernent efficacement et intelligemment leurs royaumes, sans s'identifier à leur substance ? Ainsi en ira-t-il du Seigneur universel. Et les partisans du Yoga classique, coordonnant leur doctrine théiste à la métaphysique *sāṅkhya*, ajoutent que l'on retrouve la cause matérielle et ses propriétés dans l'effet, l'or dans les bijoux et l'argile dans le vase, et que, réciproquement la cause doit contenir les propriétés essentielles et constantes manifestées par l'effet, bref, « qu'effet et cause sont semblables ».¹ Mais Brahman ne peut être semblable au monde, lequel est impur, divisé, sans intelligence. Reste donc que la cause substantielle universelle soit une nature², un principe³ doué comme ses effets⁴ des trois qualités primordiales, et le Brahman cause efficiente purement transcendante de ce même univers.

Les analogies sensibles invoquées par nos adversaires ne prouvent rien contre notre doctrine, réplique Çankara. Bien au contraire, c'est par ces mêmes exemples ou d'autres semblables que l'Écriture illustre l'enseignement dont nous présentons la défense. On ne saurait s'attendre au surplus à ce qu'un fait empirique, même général, puisse signifier à lui seul la richesse infinie du Brahman, et ce n'est évidemment pas trop des deux modes de causalité accessibles à nos moyens naturels d'investigation pour intégrer une image qui ne soit pas trop inadéquate à la surabondante simplicité de la cause radicale. « Le Soi est agent [suprême] parce qu'il n'y a point d'autre principe régulateur [universel], il est cause substantielle parce qu'il n'y a point d'autre réceptacle [universel] »⁴. Quelque ligne de causalité que nous suivions, elle nous ramènera à l'*ātman* unique, parce qu'elles convergent toutes vers l'intelligibilité et que l'unité pure est seule intelligible et satisfaisante pour l'esprit, étant seule à pouvoir reposer en elle-même et ne dépendre de rien. A ceux qui voudront se cramponner aux analogies du monde sensible et prétendront que nous assemblons ici des notes dont nul argument *a posteriori* ne vient garantir la compatibilité nous rappellerons que l'inférence n'est pas ici maîtresse et qu'elle doit s'incliner devant le témoignage formel de la Révélation⁵. Or il est sur ce point, dans les textes sacrés, de solennelles déclarations, qui mettent précisément en ligne une foule d'exemples se rapportant à la causalité substantielle la plus caractérisée. Voici comment s'exprime la Tchândogya Oupanichad : « Son père lui dit : » Çvétakétou ! Puisque, mon

1. *kāryakāraṇayoḥ sārūpyadarśanāt.*

2. *prakṛti.*

3. *pradhāna.*

4. B S Bh., I. iv 23 *tasmādadhiṣṭhātrantarābhāvād ātmanaḥ kartṛtvam upādānāntarābhāvācca prakṛitvam* |

5. Cf. B. S. Bh., I. iv. 27 ; II. i. 27, 31.

» ami, tu es content de toi, fier de tes connaissances, orgueilleux, t'es-tu
 » jamais enquis de l'enseignement grâce auquel on est informé de ce
 » qu'on n'a pas appris comme si on l'avait appris, de ce qu'on n'a pas
 » perçu comme si on l'avait perçu, de ce qu'on n'a pas élucidé comme
 » si on l'avait élucidé ? « — » Comment donc, Seigneur, est-il cet en-
 » seignement ? « — » De même, mon ami, que par un morceau d'ar-
 » gile on connaît tout ce qui est argile, les diverses modifications n'en
 » étant que distinction de nom et affaire de langage et n'y ayant qu'une
 » réalité, l'argile ;

» De même, mon ami que par le morceau de cuivre on connaît tout
 » ce qui est cuivre, les diverses modifications n'en étant que distinc-
 » tion de nom et affaire de langage et n'y ayant qu'une réalité, le
 » cuivre ;

» De même mon ami, que par une seule lame on connaît tout ce qui
 » est fer, les diverses formes n'en étant que distinction de nom et affaire
 » de langage et n'y ayant qu'une réalité, le fer : ainsi en est-il, mon
 » ami, de cet enseignement ¹ ».

On ne saurait dire avec plus de force l'éminente dignité de la cause
 substantielle présente en toutes choses et les contenant toutes en sa
 simplicité. Et pour souligner davantage encore cette vérité, la mettre
 à la portée de nos yeux de chair ², l'Écriture ne craint pas d'emprunter
 parfois le langage du panthéisme et d'affirmer que le Soi-même absolu
 se transforme et passe à l'état d'effet ³. Transformation tout illusoire
 bien entendu : mais nous savons que pour comprendre le *vivartavāda*
 il faut avoir passé par l'étape du *pariṇāmavāda* ⁴. Transformation qui
 requiert une efficence immanente à son propre sujet, et qui n'est pas

1. Ch U, VI, 1 3 à 6

*tam ha pṛtovāca śvetaketo yannu saumyedaṃ mahāmanā anūcānamānī stab-
 dho 'syuta tamādeśam aprāṅsiḥ yenāśrutaṃ śrutaṃ bhavatyamataṃ matamavi-
 ṣṇātaṃ viṣṇātāmṛti* | 3 |

*kathaṃ nu bhagavaḥ sa ādeśo bhavātīti | yathā saumyakena mṛtpiṇḍena sarvaṃ
 mṛtnmayam viṣṇātām syād vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam mṛttiketyeva
 satyam* | 4 |

*yathā saumyakena lohamanvā sarvaṃ lohamayaṃ viṣṇātām syādvācāram-
 bhaṇaṃ vikāro nāmadheyam lohamityeva satyam* | 5 |

*yathā saumyakena nakṣanīkrntanena sarvaṃ kārṣṇāyasam viṣṇātām syād
 vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam kārṣṇāyasamityeva satyamevaṃ saumya sa
 ādeśo bhavātīti* | 6 |

2 Cf B. S. Bh., I. iv. 26.

3 C'est dans la perspective provisoire du panthéisme, et pour y sauvegarder
 autant que possible la transcendance de la cause première, que l'Oupanichad
 enseigne la transformation d'un quart du Brahman seulement, et l'immuta-
 bilité des trois autres quarts

Cf B. S. Bh., II. 1. 26-27.

4. Cf B. S. Bh., I. iv. 24.

seulement produite par une spontanéité aveugle, mais par une volonté connaissante et un désir conscient, selon l'assertion tant de fois répétée : « Le Brahman pensa : Puissé-je devenir multiple, puisse-je me « produire [dans l'existence manifestée] ! »

Et s'il est bien vrai que nulle analogie sensible n'est adéquate à son principe suprasensible, la considération de toutes les analogies sensibles suivant une gradation ascendante, autorise pourtant un passage à la limite qui aille rejoindre en l'esprit la représentation de l'ordre transcendant proposée par l'Écriture. On ne veut pas qu'à l'origine du monde puisse se situer une seule et même cause à la fois substantielle, efficiente et intelligente. On invoque l'expérience commune qui montre partout et toujours une pluralité de causes d'espèces distinctes collaborant à la production d'un unique effet. On souligne le rôle immense et la constante présence en tout procès de causalité d'un *intermédiaire* entre la cause et l'effet, instrument ou adjuvant de l'action ¹. Çankara est très éloigné de vouloir méconnaître l'importance de ces notions d'intermédiaire, de moyen, de médiation. Nous avons vu qu'il leur réserve au contraire une place considérable et leur laisse même couvrir sous un certain angle tout le domaine des « objets » selon que l'incidence morale du *karman* sur l'existence des choses de la nature fait apparaître tout donné empirique comme un instrument de rétribution. Nous avons vu que les concepts de vie, d'organe et d'organisme tombent aussi sous son empire. Mais quelle que puisse être cette importance, elle n'en doit pas moins être tenue pour provisoire et réductible : n'est-elle pas, en effet, la marque de l'incomplétude de l'agent et des limites de sa puissance ? Il convient de remarquer à cet égard que tout *moyen* comporte deux aspects : celui d'*instrument* par lequel il est au service et sous la dépendance de la cause principale, et celui d'*adjuvant* par lequel il supplée au manque, à l'incapacité partielle de cette même cause. Ces deux aspects sont inséparables, encore que tantôt l'un, tantôt l'autre prenne un plus fort relief. Aussi bien l'univers empirique n'est-il pas sans nous fournir des exemples de causalité où le rôle de l'instrument s'atténue et tend à disparaître. Commençons par la causalité substantielle : nous constatons que certaines substances comme le lait ou l'eau se transforment en caillé ou en neige sans intervention de moyens extérieurs et en vertu des seules propriétés de leur nature ². Si nous comparons de telles transformations à celles qui font d'un bloc de glaise une amphore ou de fils un tissu, il apparaît combien la part des

1. *karana, sādhanā*.

2. *bāhyasādhana*. Cf. B. S. Bh., II.1.24 *yathā hi loke kṣīraṃ jalam vā svayameva dadhikimabhāvena pariṇamate 'napekṣya bāhyaṃ sādhanam tatkehāpi bhaviṣyati* |

3. *id.*, *dravyasvabhāvaviśeṣāt* |

moyens extérieurs s'est réduite, précisément parce que l'efficience principale est immanente à la substance même qui se transforme au lieu d'appartenir à un agent « séparé ». Sans doute faut-il encore en ces deux cas faire place à des facteurs complémentaires et extrinsèques, par exemple la chaleur ou le froid. Mais le rôle de la chaleur n'est que d'accélérer la formation du caillé non de la déterminer ¹, le lait étant activement capable du caillé tandis que l'argile et les fils ne sont que passivement capables de l'amphore ou du tissu. Passons à la limite : Brahman qui possède la puissance en toute plénitude ² n'a plus besoin d'un adjuvant quelconque. D'autre part l'examen de la causalité des agents intelligents nous montre bien que les plus faibles d'entre eux ont besoin d'instruments divers — tour du potier, métier du tisserand etc... — mais il nous rappelle aussi que d'autres créatures, surhumaines sans doute, non pas infinies cependant, ni affranchies de la relativité transmigratoire, les Dieux, les Ancêtres, les Voyants védiques ³, sont assez puissantes pour susciter par un simple acte de volonté des créations nombreuses et variées. Et nous, pauvres hommes, ne disposons-nous pas du pouvoir de produire spontanément et sans instrument extrinsèque le monde de nos rêves ⁴ ? Il est vrai que Dieux ou rêveurs ne peuvent pas se passer d'instrument organique, savoir pour les premiers leur corps avec ses propriétés merveilleuses et pour les seconds leur organe interne avec toutes ses virtualités représentatives. Il est vrai que leur âme n'est pas la cause substantielle immédiate de ses créations, que leur Soi-même n'est agent et substance de ce qu'il crée que par l'intermédiaire du corps et des organes auxquels il est immanent. Il reste pourtant que tout en étant les uns et les autres des agents intelligents, les potiers et les dieux ne sont pas dans la même situation à l'égard de leurs effets : les premiers ont besoin d'une matière et d'instruments extrinsèques et leur effet reste séparé d'eux, les seconds n'ont besoin que d'une matière et d'instruments organiques, très proches d'eux-mêmes et presque identifiés à leur unité intime, et leur effet ne se sépare pas de leur individualité. Passant à la limite nous pourrions conclure que le Brahman transcende toute nécessité d'instrument ou d'organe et toute relation réelle à une matière donnée ⁵.

1. B. S. Bh., II. 1. 24 : *tvāryate tvaṣṣṇyādīmā dadhnbhāvāya* |

2. *id.*, *paripūrṇaśaktiḥ tu brahma* |

3. Cf. B. S. Bh., II. 1. 25.

4. Cf. B. S. Bh., II. 1. 28. Bien entendu ces créations du rêve appartiennent à un ordre de réalité moins profond, plus illusoire que celles des dieux ou des ancêtres. Les premières sont *prātibhāsika*, les dernières *vyāvahārika* ou quasiment telles.

5. B. S. Bh., II. 1. 25. *yathā hi kulālādīnām devādīnām ca samāne cetanatve kulālādayaḥ kāryārambhe bāhyaṃ sādhanamapekṣante na devādayaḥ taiḥ brahma cetanamapi na bāhyaṃsādhanam apeksīyata ityetāvadvayam devādī-*

Car Mâyâ n'est pas donnée au Brahman, mais lui-même se la donne et telle qu'elle ne puisse aliéner sa liberté souveraine.

Substantielle, efficiente, intelligente, la causalité divine comporte encore deux aspects, un aspect d'art et un aspect de moralité. Et deux notes intègrent la conception çankarienne de l'art divin outre celle, fondamentale, de cause : la note de magie¹ et la note de jeu².

Plusieurs fois dans le Commentaire aux *Brahma-Sûtras*, Brahman est comparé par Çankara à un magicien³. Le trait est d'autant plus remarquable que la lettre des Aphorismes ne lui suggère pas cette métaphore ; c'est lui qui en veut porter la pleine responsabilité. « Le Suprême Seigneur, dit-il, est différent de ce que l'on appelle le » Soi de « connaissance mondaine » lequel est forgé par l'Inscience, incorporé, « agissant et jouissant, comme le magicien qui se tient en réalité sur le sol » est différent du magicien qui monte au ciel portant un sabre et un bouclier⁴. Ailleurs il dit encore : « Seul existe le suprême Seigneur, éternellement immuable, substantiellement connaissant, qui par l'effet de l'Inscience, comme le magicien par l'effet de son pouvoir magique, apparaît de multiples manières »⁵ Et plus loin : « Voici une autre analogie sensible [pour illustrer notre thèse] : comme un magicien n'est à aucun moment affecté par la magie qu'il produit de lui-même, parce qu'elle n'est pas réelle, ainsi le Suprême Soi n'est pas non plus affecté par la magie de la transmigration »⁶. Enfin : « Dans l'univers empirique aussi, on peut constater que les dieux et les magiciens produisent des créations variées... sans que leur forme propre en soit alté-

*dāhāranena vivakṣyāmah | tasmādyathārkasya sāmāthyam dṛṣṭam tathā sarve-
sāmeva bhavitum arhātūn nāstyekānta ity[abhi-prāyaḥ] ||*

« De même, en effet, que la nature pensante étant commune d'une part aux potiers et autres artisans et d'autre part aux dieux et autres créatures surhumaines, les potiers ont besoin de moyens extérieurs pour entreprendre la réalisation de leurs effets, mais non pas les dieux, ainsi le Brahman, quoique de nature pensante n'aura pas besoin de moyens extérieurs c'est cela et rien d'autre que nous voulons dire en employant l'exemple des dieux. Il n'est pas absolument nécessaire que parce qu'une certaine condition d'exercice est constatée dans un cas, il en doive être de même dans tous les cas analogues. »

1. *māyā*.

2. *līlā*

3. *māyāvīn*.

4. B S Bh., I. 1. 17. *paramēśvarastavavidyāhalpūtācchāvīrvātharīur bhoktur viññānātmakhyādanyaḥ | yathā māyāvīnaścarmakhadgadhārātsūtrenākāśamadhi-rohataḥ sa eva māyāvī paramārtharūpo bhūmiśṭho'nyah |*

5. B. S. Bh., I. III. 19 *eka eva paramēśvarah kūtasthanītyo viññānadhātura-vidvayā māyayā māyāvivadanekadhā vibhāvayate ..*

6. B S. Bh., II. 1. 9. *astī cāyama-paro dṛṣṭānto yathā svayam prasāritayā māyayā māyāvī trisvāpi kālesu na saṃsprīyate. avastutvāi, evaṃ paramātmāpi saṃ-sāramāyayā na saṃsprīyate iti*

« rée. Ainsi pourra se produire une création multiforme en la substance du Brahman sans qu'il perde son unité et sans que sa forme propre soit altérée »¹.

Nos métaphysiciens occidentaux, qu'ils soient réalistes ou idéalistes, ignorent cette notion de magie ou la jugent indigne de leur sagesse. Tout au contraire c'est là un thème favori de la spéculation indienne et Çankara, s'il l'a profondément repensé, en a pourtant reçu la suggestion de son milieu. Il va sans dire que les innombrables récurrences, en des lieux et selon des perspectives toujours nouveaux, de l'idée d'apparence, préparent le système à accueillir ce thème et à lui fournir une orchestration magnifique. Mais si l'on peut former une sorte de gamme allant de l'apparence à la magie en passant par l'illusion, la série est pourtant discontinue. Apparences et phénomènes tiennent une grande place dans beaucoup de nos philosophies ; l'illusion y a déjà une part beaucoup plus modeste ; la magie n'y pénètre pas. Et puis la magie peut se tourner vers un illusionnisme, vers un idéalisme ou vers un réalisme, en sorte qu'il est très nécessaire de faire ici soigneusement le point. Le courant réaliste serait représenté par le ritualisme des Brâhmanaṣ et de la *pūrva-mīmāṃsā*. Le courant idéaliste par le tântrisme bouddhique lequel s'anastomose aux grands systèmes métaphysiques du *viññānavāda*. Le courant illusionniste s'originerait plutôt à la doctrine du *vide* instaurée par les *Mādhyamikas* et viendrait jusqu'à Çankara par l'intermédiaire de Gaoudapāda. De tradition plus purement philosophique, il s'oppose de ce point de vue aux deux premiers où la réflexion philosophique est au service de tout autres préoccupations.

L'acte rituel du brâhmanisme et la parole qui s'y insère sont doués par eux-mêmes et par la seule vertu de leur exactitude canonique d'une efficace magique créatrice d'effets réels. Antérieurement à la période des Oupanichads s'est élaborée une doctrine de la vérité qui imprènera pour toujours l'orthodoxie indienne. Le *vrai* c'est avant tout l'exactitude efficace du verbe (du verbe mental et du verbe oral tout ensemble)². Or Çankara marque un souci très net de garder le contact avec l'orthodoxie ritualiste. Par tout un côté de son système — règles d'exégèse védique, théorie des fruits de l'acte — il adhère aux enseignements de la *pūrva-mīmāṃsā*, et nous savons que le réalisme décidé de cette école pourra trouver asile dans la seconde *mīmāṃsā* sous forme de réalisme provisoire et *pratique*.

Par contre la pensée de Çankara ne nous paraît accuser aucune dépen-

1. B. S. Bh., II 1. 28 *loke'pi devādisu māyāvādīṣu ca svarūpānupamārdenaiva vicitrā... sṛṣṭayo dṛśyante | tathaihaśminnapī brahmaṇi svarūpānupamārdenaivānekākārā sṛṣṭirbhaviṣyati* |

2. Cf. l'expression *satya-saṅkalpa* : celui dont les conceptions sont vraies et par là-même efficaces

dance essentielle à l'égard du tântrisme pas plus sous sa forme çivaïte que sous sa forme hétérodoxe et bouddhiste : la première n'a peut-être connu son plus grand développement doctrinal qu'après le temps du grand docteur védântin, en se coulant le plus souvent dans les cadres de son *non-dualisme* ; il n'apparaît pas qu'il ait connu la seconde : nous ne croyons pas inutile d'en dire pourtant quelques mots, afin de fixer quelques points de repère de plus. La magie bouddhique, si elle répudie la Révélation des Védas et les canons de l'orthodoxie fondée sur elle n'en a pas moins sa tradition et ses canons sacrés ; elle n'est pas moins exigeante en fait d'exactitude rituelle et technique ; mais, participant à une religion sans sacrifices et s'appuyant principalement sur une philosophie idéaliste, les « réalisations » ¹ dont elle se préoccupe ont une physionomie très particulière. Parce qu'elle comporte un aspect religieux, elle a ses divinités auxquelles elle rend un culte et auxquelles par ce culte le fidèle s'identifie ainsi qu'à leurs pouvoirs surhumains ; mais avant d'adorer ces dieux l'adepte les *crée* véritablement par l'efficience d'une pensée artiste soutenue de formulaires ou d'épures graphiques ² au symbolisme minutieux, légués par la tradition. La note de beauté reste très implicite en la conception de l'art que contient cette magie et l'intérêt dominant du système se porte vers l'exaltation des énergies vitales et mentales et de leur capacité créatrice actualisée par et dans une intuition féconde intérieure à l'objet même qu'elle suscite. D'autre part l'aspect de *nécessité* rigide incorporé à la règle opératoire tend à l'emporter ici sur l'aspect de *liberté*, de *jeu* que requiert aussi la notion d'art. Et s'il est vrai que la magie tântrique ait su s'annexer la morale du Grand Véhicule en même temps que sa métaphysique, il ne l'est pas moins que, dans sa perspective, le salut lui-même et l'accès au *nirvāṇa* sont plus affaire de technique — au sens que nous venons de définir — qu'affaire de moralité.

Si nous nous reportons maintenant aux données communes de l'esthétique indienne, nous pourrions en résumer comme suit les enseignements. L'art ne représente pas la nature, qu'on entend la chose à la manière du réalisme naturaliste ou de l'idéalisme dit classique, mais continue ou reprend le mouvement créateur immanent à la nature ; sa fin est de suggérer ³ à l'âme du spectateur et de l'auditeur par un système de « signes inducteurs » des états et des tendances psychiques imprégnés d'émotion esthétique ⁴. Et la question est si peu de leur conformité avec les sentiments naturels entendue comme adéquation de la copie à son modèle, qu'on oppose volontiers la qualité supérieure de

1. *sādhana*

2. *maṇḍala*.

3. Cf la théorie du *dhvani*, de la « résonance » esthétique par signification implicite.

leur artificialité¹ à la grossièreté de l'émotion naturelle², un peu comme on oppose le surnaturel à la nature et le sacré au profane. Il faut d'ailleurs noter que les arts de l'Inde sont dans une très large mesure des arts sacrés parce qu'ils sont au service de la religion : les traités assignent communément à la peinture, à la sculpture, à l'architecture la fonction de servir le culte et la méditation ; ils enjoignent aux imagiers de construire de telle sorte leurs images qu'elles induisent au cœur du fidèle les dispositions nécessaires à l'oraison par l'expression de cette sorte de beauté propre au divin qui consiste en bienveillance, calme et charme³. Et tout en leur fournissant les règles canoniques capables de leur faire atteindre ce but, ils leur rappellent d'avoir à pratiquer d'abord eux-mêmes les méthodes de recueillement du *yoga*, faute de quoi, l'esprit n'étant pas purifié et rectifié, l'intuition génératrice ne pourrait se produire et l'habileté technique resterait impuissante. C'est en effet le second enseignement des esthéticiens indiens que l'œuvre d'art est le fruit de surabondance d'une intuition créatrice analogue à l'intuition suprasensible du mystique. Analogue seulement et non pas identique, car si l'art humain peut être ordonné à des fins sacrées, il n'appartient pas de droit à leur domaine et se place aussi bien en marge des valeurs religieuses que des valeurs naturelles, à ne considérer que sa nature propre⁴. En troisième lieu quand il s'agit de l'art humain, dépendant et débile, l'accent tombe plutôt sur la nécessité *a priori* de sa règle que sur la liberté de son jeu ; mais ce dernier aspect n'est jamais tout à fait aboli et nous le verrons passer en pleine lumière dès que nous considérerons l'art divin. Enfin la conception de la beauté impliquée plutôt qu'exprimée par la pratique et la théorie de l'art indien semble se mouvoir entre deux plans, de même que la doctrine çankarienne de l'être et de la causalité : au plan inférieur du panthéisme et du *pariṇāmavāda* correspondrait l'esthétique de l'ornementation où « souvent richesse passe pour beauté »⁵ ; l'infini paraît alors jeter sa plénitude dans une prodigalité de « formes » intensément affirmées par l'excès de réalité qui se presse en leurs limites. Au plan supérieur du non-dualisme et du *vivartavāda* correspondrait l'esthétique du calme et du renoncement. Les deux tendances se marient dans le grand art de l'Inde et contribuent à lui donner son équilibre et son harmonie⁶.

Nous pouvons maintenant revenir à l'art divin tel que Çankara le comprend. Cet art est d'abord une magie ; il l'est en ceci que ses créa-

1 *samskṛtatva*

2. *prākṛtatva*.

3. *śīva, śānta, suṇḍara*

4. Ce paragraphe s'inspire d'un cours inédit de M. Paul Masson-Oursel.

5. P. MASSON-OURSSEL, II, p. 460

6 Cf. PH. STERN, II., pp. 449-50

tions sont à la fois prestigieuses et irréelles. Entre la conception idéaliste et la conception réaliste de la magie, Çankara adopte une position intermédiaire, celle de l'illusionnisme, celle qui paraît la plus pauvre. La *māyā* du Seigneur n'est comparable ni à la technique savante des grands maîtres du rituel brâhmanique pour lesquels le *karman* humain détermine la réalité ontologique, ni à la technique des *tantra* bouddhiques, sorte de chemin court pour atteindre infailliblement aux plus sublimes visées des Bodhisattvas comme aux réalisations temporelles, mais à la technique très humble, au pouvoir très restreint du bateleur, du faiseur de prestiges, de l'amuseur de foules. Souvenons-nous en effet que *māyā* est un facteur indéfinissable comme être ou non-être, et que l'erreur procède d'une présentation apparente : « une présence » s'offre qui emporte notre créance, convainc notre sens du réel ; et « pourtant ce n'est qu'apparence et illusion destinées, à s'évanouir » devant une réalité plus authentique »¹. Magie idéaliste et magie réaliste se trompent également en concevant l'être comme un simple produit de l'action au lieu d'y voir la source immuable et éternellement actuelle de toute activité. Mais les réalistes se souvenant après coup et trop tard de la majesté de l'être en chargeant la fragilité des apparences, tandis que les idéalistes trop sensibles à cette irréalité vont jusqu'à nier dans l'apparence le donné qu'elle cache, ce caractère de présence qui témoigne du côté de l'objet pour l'omniprésente et éternelle actualité de l'être pur. L'image des prestiges du magicien s'avère par contre satisfaisante car elle retient les deux éléments de *présence* et d'*ambiguïté* entre le réel et l'irréel. Elle ne l'est pas moins si on la considère non plus du point de vue du spectateur mais de celui du magicien : celui-là seul, en effet, est affecté par l'illusion magique, mais non pas celui-ci, bien qu'il la produise de lui-même, et précisément parce qu'elle n'est pas réelle. Ainsi en va-t-il pour le Brahman, maître de la magie universelle. Nous savons comment *māyā* elle-même, le principe d'illusion, pris à part du contenu de l'illusion, procède en tout ce qu'elle a de positif du seul Brahman, et comment, au second degré, le contenu de l'illusion, ce que nous avons appelé la participation de l'être, procède encore de lui. Si *Māyā* n'est pas tout à fait identique à l'Absolu elle n'en est pas non plus différente : on la peut donc envisager comme sa puissance créatrice hypostasiée comme sa *śakti*. Çankara, comme Râmânoudja, insiste moins sur cette notion que certains autres védântins ou que les penseurs du mouvement *śākta*. C'est qu'elle risque de conduire à un panthéisme dynamique dont il ne veut pas. Il ne l'ignore pas cependant². A nous placer en effet, au second moment métaphysique, celui où *māyā* étant

1. Cf. sup. p. 138.

2. Cf. B. S. Bh., II 1. 14. *sarvarñhasveśvaraśvātmabhūta vāvṛdvākalpīte nā-*

déjà posée — ni par soi, ni en soi, mais par, en et pour Brahman, afin que par elle prise comme instrument, en elle prise comme réceptacle, il manifeste sa générosité — nous verrons se définir en Mâyâ par la vertu actualisante de Brahman, quelques unes des relations essentielles à la conception indienne de l'art, relations qui ne sauraient bien entendu comporter plus de réalité que leur fondement, lequel n'en a point, et qui par conséquent laissent in affecté leur terme, le seul Réel, Brahman. Dans la perspective de la causalité efficiente, Mâyâ pour autant qu'elle n'est pas autre que l'absolu, continue et exprime dynamiquement son actualité pure, elle est sa toute-puissance ; et pour autant qu'elle ne lui est pas identique, elle sert sa toute-puissance, elle en est l'instrument ou l'organe. Dans la ligne de la causalité essentielle et substantielle, en tant que non-différente, elle exprime immédiatement la richesse intelligible et fondamentale du Soi universel par les idées-substances de l'omniscience divine¹ ; en tant que non-identique elle s'offre comme matière plastique à l'opération de l'artiste divin. Nous sommes accoutumés à ces symétries renversées dans la philosophie de Çankara et ne saurions nous étonner d'en déceler le prototype à la source même de l'évolution universelle. La substantialité actuelle et déterminante se répète en une condition matérielle passive et déterminable, cependant que le dynamisme efficient, pour imprimer en cette même matière son image passive, l'effet, l'utilise instrumentalement, c'est-à-dire comme un moyen de s'exprimer et de s'affirmer.

Avec ces deux notions d'organe et de point d'appui matériel ou de lieu de manifestation pour une action intelligente, nous aurions aussi de quoi justifier dans le système de l'*advaita* la doctrine chère à Râmânoudja du monde conçu comme corps du Seigneur. Çankara cependant ne l'admet guère et la raison de ce refus est fort claire : c'est que la notion indienne du corps et de l'organisme est liée à celle de rétribution temporelle, de servitude par conséquent, et qu'il est difficile de la purifier de cette association dégradante. Le corps est

marûpe tattvānyatvābhyāmanirvacanīye saṃsāraprapañcabūjabhūte sarvaññasyeśvarasya māyāśaktiḥ prakṛtirīca śrutismṛtyorabhilāpyete |

« Étant comme s'il appartenait au Soi du Seigneur omniscient, le nom-et-forme forgé par l'Inscience, qui ne saurait être défini comme identique à Lui ou autre que Lui, qui constitue le germe de l'émanation cosmique, c'est-à-dire de la transmigration, la Révélation et la Tradition en parlent [sous le nom de] magie, de puissance ou de nature du Seigneur omniscient. »

Dans cette perspective, le mot de *māyā* se rapproche de son acception védique dont nous verrons quel usage sait faire Râmânoudja. La *māyā* du dieu Indra c'est son pouvoir merveilleux et divin bien plutôt que magique.

1. Qui est aussi toute-puissance parce que ces idées sont opératives et ces substances causales

toujours imposé à l'âme au moment où elle agit ; elle ne se le donne qu'indirectement et moyennant la loi du *karman*. Or la nécessité d'user, pour agir, d'un instrument donné et même imposé est la marque d'une profonde faiblesse et d'une étroite limitation, tandis que Mâyâ n'est pas donnée au Brahman, il se la donne. Elle ne répond à aucun besoin, à aucun vide qu'il ait à combler, mais à une surabondance qu'il veut communiquer. Elle n'est pas son corps, mais sa puissance et sa magie.

La création n'est pas seulement magie, elle est aussi libre jeu. La connotation du mot *līlā* est extrêmement riche et nuancée : jeu, pure spontanéité d'une nature parfaite sans l'ombre d'une passivité ou d'une ordination à quelque fin intrinsèque, liberté, grâce, et aussi, et comme pour rejoindre *māyā*, charme, chatoiement de l'apparence et d'une activité suspendue entre l'être et le néant. L'univers en effet qui ne saurait rien ajouter à l'infinie plénitude de l'absolu, procède d'un agir de surcroît qui n'enrichit le créateur ni par lui-même ni par ses effets. Rien ne manque au Suprême Seigneur qu'il ait à désirer et à chercher hors de lui-même ou en lui-même. Comme dit l'Écriture, tous ses desirs sont actuellement et éternellement accomplis. Il n'y a pour lui nul écart entre une fin qu'il puisse se proposer et son être même. Et pourtant, la notion d'art, d'activité intelligente inclut la notion de fin, et d'autant plus que l'intelligence dont il s'agit ici est omnisciente et infiniment sage et que la gratuité renversée d'un hasard ou d'une folie ne saurait avoir de sens à son égard ¹. Le *sāṃkhya* résout la difficulté en attri-

1. Cf. B. S. Bh., II 1. 32 .. *na khalu cetanaḥ paramāṭmedaṃ jagadbimbam vivacyitumarhati | kutaḥ | prayojanavattvātpravṛttinām | cetano hi loke bud-
dhīpūrvakārī puruṣaḥ pravartamāno na mandopakramāmapi tāvatpravṛttimāt-
ma prayojanānupayoginīm ārabhamāno dṛṣṭaḥ | kṛmūta gurutarasamrambhām |
bhavati ca lokaprasiddhyanuvādinī śrutiḥ — « na vā are sarvasya kāmāya sarvaṃ
priyaṃ bhavatyātmanastu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati » iti | gurutarasam-
rambhā ceyaṃ pravṛttiryađuccāvacaḥprapañcam | jagadbimbam vivacyitavyam |
yadīyamapi pravṛtścetanasya paramātmāna ātmaprayojanopayoginī parikalpyeta
paritṛptatvaṃ paramātmānaḥ śrūyamānaṃ bādhyeta | prayojanābhāve vāpravṛtṭya-
bhāvo 'pi syāt | atha cetano 'pi sannunmatto buddhyaparādhādantareṇavātmaprayo-
janaṃ pravartamāno dṛṣṭastathā paramātmāpi pravartisyata ityucyeta | tathā
sati sarvañātvaṃ paramātmānaḥ śrūyamānaṃ bādhyeta |...*

«...Assurément un Suprême Soi doué de pensée ne peut être l'artisan de ce
« monde, son reflet — Pourquoi ? — Parce que toute activité inclut une in-
« tentation et une fin. L'expérience commune, en effet, nous fait voir que l'hom-
« me, qui est un être pensant, ne commence rien, pas même une infime entre-
« prise sans qu'elle serve à quelque fin qui lui soit avantageuse, à plus forte
« raison s'il s'agit d'une entreprise plus grave. Il y a aussi en concordance
« avec ce fait d'expérience bien établi, tel passage de l'Écriture : « Nul objet
« que l'on chérisse par amour de lui, mais toujours par amour du Soi-même ».
« [B. A. U., II. iv. 6] Or, c'est une activité ordonnée à la plus grave des en-

buant la causalité universelle à un principe réel, mais sans intelligence qui s'émeut seulement à l'attrait de l'esprit ou des esprits retirés, séparés dans leur solitude et leur non-agir. Çankara qui ne peut accepter un tel pluralisme métaphysique, répond sur le plan de la vérité suprême par la doctrine de l'irréalité du monde et sur le

« treprises que celle par qui doit être œuvrée l'expression cosmique [du divin],
 « en sa manifestation variée. Si [donc] l'on imaginait que cette activité fût
 « utile comme les autres et à quelque fin qui fût avantageuse pour le suprême
 « Soi doué de pensée, on ruinerait l'enseignement scripturaire selon lequel le
 « Suprême Soi se suffit parfaitement à lui-même, ou bien, faute d'intention
 « et de fin, on retirerait au Soi toute possibilité d'agir. — Ne pourrait-on dire
 « alors que le Suprême Soi peut se mettre à l'œuvre à la manière dont on voit
 « des êtres qui tout en étant intelligents sont atteints de folie, et entrepren-
 « nent d'agir sans intention ni fin, à cause de cette erreur de leur esprit ? —
 « S'il en était ainsi, le témoignage de la Révélation sur l'omniscience du Sei-
 « gneur serait ruiné...

id., II. i. 33 *yathā loke kasyacidāptaiṣaṇasya rājño rājāmātyasya vā vyatirik-
 taṃ kimcitprajoyanāmanabhisaṃdhāya kevalam līlārūpāḥ pravṛttayaḥ kṛdā-
 vihāreṣu bhavanti, yathā cocchvāsaprasvāsādayo 'nabhisamdhāya bāhyaṃ kim-
 citprajoyayaṃ svabhāvād eva sambhavanti, evamīśvarasyāpyanapekṣya kimcit-
 prajoyanāntaramsvabhāvādeva kevalam līlārūpā pravṛttirbhaviṣyati | na hīśva-
 rasya prajoyanāntaram nīrūpyamānam nyāyataḥ śrūto vāsambhavati | naca
 svabhāvāḥ paryanuyoktum śakyate | yadyapyasmākamīyaṃ jagadbimbaviracanā
 gurutarasamrambhevābhāti tathāpi paramēśvarasya līlāva kevaleyam, apar-
 mita śaktivāt | yadi nāma loke līlāsvapi kimcitsūkṣmaṃprajoyanamutprekṣyeta
 tathāpi navātra kimcitprajoyanamutprekṣitum śakyate, āptakāmaśruteḥ | nāpya-
 pravṛttirunmattapravṛttirvā, sṛṣṭiśruteḥ, sarvaḥśruteḥ | na ceyam paramār-
 thaviṣayāsṛṣṭiśruteḥ, avidyākālpitanāmarūpavyavahārāgocaravāt, brahmātma-
 bhāvapratiṣṭhādanaparavāccetyetadapi navā vismartavyam ||*

« De même qu'en ce monde, celui dont tous les désirs sont comblés, un roi
 « ou un personnage de la cour royale, se livre à des activités qui sont de jeu seu-
 « lement, en des lieux préparés pour son divertissement et sans avoir en vue
 « aucune fin extrinsèque, de même que le procès d'inspiration et d'expiration
 « se déroule sans avoir en vue aucune fin extérieure mais seulement en vertu
 « de sa nature propre, ainsi le Seigneur, sans se référer à aucune fin qui serait
 « corrélatrice à un manque de son être, mais en vertu de sa seule nature propre,
 « peut s'adonner à une activité qui soit de jeu seulement. Car il est impossible
 « de déterminer soit par la raison, soit par l'Écriture, ce que serait cette fin
 « ajoutée à son être. Et pour sa nature propre, on ne saurait la mettre en ques-
 « tion^a. Quoique la composition de ce monde-reflet nous paraisse à nous une

^a Cf. le sous-commentaire de Govindānanda : *navvīśvarastuṣṭiṃ kimiti na
 tiṣṭhati, kimiti svasyāphalāṃ pareṣāṃ duḥkḥhāvahāṃ sṛṣṭiṃ karoti, tatvāha —
 naca svabhāva in — kālādharmādisāmagryāṃ satyāṃ sṛṣṭeraparivāhāryatvādityar-
 thāḥ |* « On pourrait objecter : Pourquoi Īṣvara ne demeure-t-il pas en repos ?
 « Pourquoi cette création sans bénéfice pour lui-même et pourvoyeuse de mi-
 « sère pour les autres ? — A cela Çankara répond : *Et pour sa nature propre*
 « on ne saurait la mettre en question... c'est-à-dire : [elle ne peut être mise en
 « question] parce que l'appareil complet de *māyā* — le temps, les lois universelles,
 « etc... — étant donné la création, est inévitable. »

plan de la vérité pratique par celle du jeu divin. Nous avons vu que la finalité constatée dans l'univers requiert pour cause une intelligence ordonnatrice ; mais ne confondons pas ordre de finalité et donc pluralité et relativité dans l'œuvre avec ordination de l'ouvrier à l'œuvre. Car la seconde forme de relation, aussi longtemps qu'elle dure, implique dépendance de l'agent par rapport à la fin, tandis que la première suppose la maîtrise régulatrice de l'ouvrier sur l'œuvre, maîtrise plus ou moins parfaite, assurément, mais qui de par son caractère dominateur s'avère capable d'être élevée jusqu'au plan divin où nulle passivité ni extrinsécisme n'ont accès. L'artiste souverain étant absolument parfait ne laisse hors de lui-même aucune espèce de fin, de sorte que l'œuvre avec sa finalité propre n'est pas une fin extérieure à l'intelligence artiste qui la cause. Sans doute la création est nécessaire, car Mâyâ étant donnée, qui est l'ombre même de l'absolu, l'infinie générosité de l'être doit apparaître en elle. Mais ce qui de son côté est nécessité par indigence et avidité de boire le rayonnement du Soi, du côté du Brahman est nécessité par surcroît et surabondance, donc gratuité et liberté. Souvenons-nous de la dialectique çankarienne de l'essence : du côté de l'illusion elle est détermination et limite, du côté de la réalité elle est indétermination de plénitude ; elle donne un fondement à tout le positif de l'essence déterminée en la débordant infiniment, elle la soutient sans être contenue par elle, et comme en jouant avec ses limites, avec toute limite. Passons maintenant de l'actualité de l'essence au dynamisme de la cause, et la notion d'une activité de *jeu* prendra tout son sens et toute sa valeur.

Mais la causalité divine n'est pas seulement artiste ; elle comporte aussi un aspect moral. On peut jouer avec une matière inerte, mais avec des êtres capables de souffrir et que l'on crée tels peut-on jouer ? Une œuvre d'art demande de la variété, des contrastes, des oppositions de valeurs qui font ressortir l'harmonie de l'ensemble ; mais si les parties de ce concert sont des êtres qui pensent et sentent, les inégalités qui les distinguent ne deviennent-elles pas moralement

« entreprise très lourde et difficile, pourtant ce n'est pour le Seigneur Suprême
 « qu'un simple jeu, à cause de l'illimitation de sa puissance. Et si même on pou-
 « vait découvrir dans les activités de jeu de ce monde quelque motif subtil, on
 « n'en peut néanmoins découvrir aucun dans le cas du Seigneur, puisque l'Écri-
 « ture enseigne que ses désirs sont tous accomplis. Et l'on ne peut dire non plus
 « qu'Il s'abstient de toute activité, ou qu'Il agit comme un insensé, à cause du
 « témoignage révélé sur sa création et son omniscience. Et puis il ne faut pas
 « oublier que cette doctrine sacrée de la création n'a pas pour objet la réalité
 « suprême puisqu'elle se tient dans le domaine de la vérité pratique des noms
 « et formes forgés par l'Inscience, et qu'elle a pour fin de nous faire accéder à
 « cette vérité que Brahman est le Soi-même de tout et de chacun. »

inacceptables ? Faudra-t-il donc accuser Içvara de partialité et de cruauté ? ¹ Et puis, plus profondément, si ce n'est pas une chose difficile à la toute-puissance du Seigneur de créer un monde, c'est certainement une chose grave pour sa sagesse et sa bonté : cette gra-

I B. S. Bh., II. 1 34... *neśvaro jagataḥ kārānamūpapadyate | kutah | varsamya-navgrhṇyaprasaṅgāt | kāmścidatyantasukhabhāṇaḥ karoti devādīn, kāmścidatyantaduḥkhabhāṇaḥ paśvādīn kāmścinmadhymabhogabhāṇo manuṣyādīnityevam viśamām sṛṣṭiṃ nirmimānasyeśvarasya pṛthagjanasyeva rāgaadvēṣopapattēḥ | śrūtsmṛtyavadhāritasvaccatvādīśvarasvabhāvavilopaḥ prasajyeta | tathā khala-janairapi juguṣṭam, niḥgrhṇatvamatikrūrātvaṃ duḥkha-yogavidhānāśaravapra-ṇopasaṃhārācca prasajyeta | tasmād. . neśvarāḥ kārānamityevamprāpte brū-maḥ — varsamyanavgrhṇṇye neśvarasya prasajyete | kasmāt | sāpekṣatvāt | yadi hi nirapekṣaḥ kevala īśvaro viśamām sṛṣṭiṃ nirmimite syātām etau doṣau varsa-myam navgrhṇyam ca | na tu nirapekṣasya nirmātrtvamasti | sāpekṣo hīśvaro viśamām sṛṣṭiṃ nirmimite | kim apekṣata iti cet | dharmādharmaivapekṣata iti vadāmaḥ | ataḥ sṛjyamānaprāṇādharmādharmāpekṣā viśamā sṛṣṭiriti nāyamīś-varasyāparādhaḥ | īśvarastu parjanyavaddraṣṭavyaḥ | yathā hiparjanyo vīṛhyavādisṛṣṭau sādharmaṇaṃ kārāṇaṃ bhavati, vīṛhyavādivarsamye tu tattadāḍijagatānyevāsādhāraṇāni sāmānyāni kārāṇāni bhavanti, evamīśvaro devamanuṣyādisṛṣṭau sādharmaṇaṃ kārāṇaṃ bhavati | devamanuṣyādivarsamye tu tattajīvaga-tānyevāsādhāraṇāni karmāni kārāṇāni bhavantyevamīśvarāḥ sāpekṣatvānna var-samyanavgrhṇṇyābhyām dusyati...*

« Le Seigneur ne peut être la cause du monde. — Pourquoi ? — Parce qu'il encourrait nécessairement le reproche de partialité et de cruauté à certaines créatures, en effet, les dieux et d'autres, il donne en partage un bonheur surabondant, à certaines, les animaux etc un excès de malheur, à certaines autres, aux hommes par exemple, une expérience affective intermédiaire ; voilà ce qu'il faudrait dire dans votre hypothèse, et un Dieu qui composerait une création si pleine d'inégalités, serait sujet à des préférences passionnées et à la haine comme un homme ordinaire, par où serait mise en pièces la nature de Dieu telle que la Révélation et la Tradition nous la font connaître en toute clarté. Et de même certes la cruauté, une férocité passant toute limite, chose détestée des gens vulgaires eux-mêmes, lui écherrait nécessairement aussi à cause de cet équipement de douleur distribué dans le monde et parce que toute vie s'y voit interrompue. Voilà pourquoi... Le Seigneur ne peut être la cause du monde.

« — A qui arrive à une telle conclusion nous répondons : Non la *partialité* et la *cruauté* du Seigneur ne résultent pas de notre thèse.

« — Et comment cela ?

« — *Parce qu'il tient compte* [des mérites]. Si en effet le Seigneur composait cette création sans aucune autre considération que son seul décret arbitraire, les fautes de partialité et de cruauté lui seraient imputables. Mais la manière dont il ordonne et compose le monde ne procède pas d'une volonté arbitraire. Car c'est en tenant compte [de certaines valeurs] qu'Içvara produit cette création inégale.

« — En tenant compte de quelles valeurs ? demandera-t-on.

« — De l'observance ou de la violation de la Loi, répondrons-nous. Et par conséquent les inégalités de la création dépendent du mérite ou du démérite des créatures vivantes et ce mal de source extrinsèque ne peut être reproché à Içvara. Celui-ci en effet, doit être regardé comme occupant une situation

vité, ce sérieux, cette bonté même sont-ils compatibles avec un jeu, avec un jeu magique ? Car il convient qu'un jeu ne se prenne pas au sérieux et que le magicien ne croie pas à ses prestiges. Telles sont les

« analogue à celle de Pardjanya, dieu de la pluie. Car, de même que Pardjanya
« est cause générale dans la production du riz, de l'orge etc. ., mais que la di-
« versité du riz, de l'orge a pour causes particulières les virtualités déposées
« dans les graines de riz et d'orge respectivement, ainsi le Seigneur est cause
« générale en la production des dieux, des hommes etc ., tandis que l'inéga-
« le diversité des dieux, des hommes a pour causes particulières les actes accom-
« plis par chaque âme individuelle respectivement ; et de la sorte, parce qu'il
« tient compte du mérite, Içvara n'est pas coupable de partialité et de cruauté .. »

id., II. 1. 35 « *sadeva somyedamagra āsīdekamevādṛvīyam* » *iti prākṣṣteravibhāgādvadhāraṇānnāsti karma yadapekṣya viśamā sṛṣṭiḥ syāt | sṛṣṭyuttarakālam hi śarīrādvibhāgāpekṣam karma, karmāpekṣasca śarīrādvibhāga itītaretarāś-rayatvaṃ prasajyeta | ato vibhāgādūrdhvaṃ karmāpekṣa īśvaraḥ pravartatām nāma | prāgvibhāgādvancitryanimitṭasya karmaṇo 'bhāvātṭulyavādya sṛṣṭiḥ prāpnotīti cet | narsa doṣaḥ | anādītvātsamsārasya | bhavedeṣa doṣo yadyādmānsamsārah syāt | anādan tu samsāre bījāṅkuravaddhetuḥetumadbhāvena karmanah sargavarṣamyasya ca pravṛtirnā virudhyate || katham punar avagamya te nādvreṣa samsāra it.* »

« On objecte : « De toutes choses, au commencement, mon ami, il n'y avait
« seul et sans second que l'être », dit l'Oupanichad, (Ch. U VI. II. 1) affirmant
« qu'avant la création il n'y avait aucune distinction, par conséquent il n'y a
« pas d'actes en considération desquels les inégalités de la création aient pu
« être produites. Car [il n'y en avait pas avant la création, de par le témoi-
« gnage scripturaire, et] si les dits actes étaient ceux qui sont accomplis après
« la création, on tomberait dans le sophisme d'implication réciproque, les
« actes étant en dépendance de la distinction des conditions psycho-physiolo-
« giques et celles-ci en dépendance de la distinction des actes. Ainsi donc, qu'Içva-
« ra agisse en considération des actes, les distinctions de conditions une fois
« données, soit. Mais avant que celles-ci existent il n'y a pas d'actes qui puis-
« sent causer les inégalités variées du monde : d'où l'on arrive à cette conclu-
« sion que la création initiale ne doit comporter que des conditions égales.

« — Notre thèse ne souffre pas du vice que vous lui imputez parce que la trans-
« migration est sans commencement. Elle serait affectée de ce vice si celle-ci avait
« un commencement. Mais comme elle n'en a pas il n'y a nul empêchement
« logique à ce que les actes et inégalités de la création exercent leur activité
« à titre de causes et d'effets réciproques à la manière de la graine et de la
« pousse.

« — Mais comment savez-vous que la transmigration est sans commence-
« ment ?

id., II. 1. 36 *upapadyate ca samsārasyānādītvam | ādmattve hi samsārasyā-
kasmādudbhūtermuktānāmapi punaḥ samsārodbhūtiprasaṅgaḥ | akṛtābhyaḡa-
maprasaṅgaśca, sukhaduḥkḥhādīvaīśamyasya nirnimittatvāt | naceśvaro vaiśamyā-
heturityuktam | nacāvidyākevalā vaiśamyasya kāraṇam, ekarūpatvāt | rāgādī-
kleśavāsanākṣiptakarmāpekṣā tvavidyā vaiśamyakārī syāt | naca karmāntareṇa
śarīraṃ sambhavati, naca śarīramāntareṇa karma sambhavaīṭītaretarāśraya-
tuprasaṅgaḥ | anādīte tu bījāṅkuranyāyenopapattirna kaściddoṣo bhavati |
upalabhyate ca samsārasyānādītvam śrutismṛtyoḥ...*

« D'une part, il est conforme à la raison que la transmigration soit sans com-

difficultés explicites ou latentes auxquelles se heurte Çankara à ce point de sa méditation. Elles ne lui paraissent pourtant pas irréductibles. C'est que, d'abord, comme nous le verrons mieux plus tard, l'irréalité du monde et avec elle les caractères de jeu et de magie de

« commencement. Car, si elle en avait un, il s'ensuivrait que la transmigration
« surgissant sans raison dans l'existence, les délinquants eux-mêmes la verraient
« recommencer pour eux. Ils s'ensuivrait aussi qu'on aurait à éprouver les fruits
« d'actions que l'on n'aurait pas commises puisque l'inégale répartition du
« bonheur et du malheur se ferait sans cause. Qu'Īçvara ne soit pas la cause
« des inégalités nous l'avons dit. Et l'Inscience non plus, prise abstraitement
« puisqu'elle est [de sa part] tout uniforme ; mais considérée comme ayant
« rapport aux actes projetés par les imprégnations passionnelles de désir etc...,
« l'Inscience peut être cause des inégalités de ce monde. Sans l'acte le corps
« ne peut se produire et sans le corps l'acte ne peut se produire : d'où suit né-
« cessairement entre eux une relation réciproque de support à chose suppor-
« tée. Mais comme la série est sans commencement, il n'y a là aucun vice lo-
« gique, ainsi que le prouve la production mutuelle de la graine et de la pousse.
« D'autre part, cette doctrine de la transmigration sans commencement se
« trouve dans la Révélation et dans la Tradition... »

La même doctrine est enseignée dans B. S. Bh., II, III. 41 et 42

Aphorisme 41. L'adversaire soutient que l'âme pour autant qu'elle est agent est indépendante du Seigneur. Çankara n'a-t-il pas montré lui-même que les passions expliquent les actes, et que le Seigneur tient compte de la qualité morale de ceux-ci. D'ailleurs l'expérience ne nous montre pas que pour l'action de labourer, par exemple, la causalité divine ait à s'ajouter à l'effort des bœufs...

Çankara répond : *avidyāvasthāyām karyakaraṇasaṃghātāvvekadarśino jīvasyāvidyātūmirāṇḍhasya sataḥ parasmādaīmanāḥ karmādhyaḥsāsarvabhūtādhrvāsāśākṣṇaścetayitūrīśvarāḥ tadanuṣṭhāyā kartṛtvabhokṛtvālakṣaṇasya saṃsārasya siddhiḥ, tadamugrahaḥetukenaiva ca vññānena mokṣasiddhirbhavitum arhati | kutaḥ | tacchruteḥ | yadyapi doṣaprayuktāḥ sāmagrīsaṃpannaśca jīvaḥ, yadyapi ca loke kṛṣyādīṣu karmasu neśvarakāraṇatvam prasīdham, tathāpi sarvāsveva pravṛttiṣvīśvaro hetukarteti śruter avasīyate .*

« Pour l'âme en état d'ignorance, rendue aveugle par les ténèbres de l'Inscience et qui semble se confondre avec le « composé de l'effet et des organes »,
« la transmigration caractérisée par la condition de sujet actif et affectif est un
« fait de par la permission d'Īçvara, de par le Seigneur qui est le Suprême Soi,
« qui contrôle toute activité, demeure en tous les êtres, qui est le Témoin,
« la cause de la pensée ; et c'est par la connaissance causée par sa grâce que la
« délivrance peut se réaliser .. Bien que l'âme soit mise en mouvement par ses
« propensions mauvaises, et qu'elle soit pourvue de l'appareil complet [des
« facteurs et conditions de l'action] et quoique dans l'expérience courante
« pour des actes tels que celui de labourer, l'intervention du Seigneur à titre
« de cause ne soit pas évidente, pourtant la Révélation nous fait connaître
« qu'en toute activité le Seigneur agit comme cause ».

Mais alors l'ombre de la cruauté et de l'injustice se montre à nouveau !

Aphorisme 42 ...kṛto yaḥ prayatno jīvasya dharmādharmaalakṣaṇastadapekṣa evaṇamīśvaraḥ kārayati | ataścaite coditā doṣā na prasajyante | jīvakṛtadharmādharmavāsamyāpekṣa eva tattatphalāni vīsamam vibhajetparjanyavādīśvaro nimittatvamātreṇa | yathā loke nānāvīdhānāṃ gucchagulmādināṃ vrthiyavādīnāṃ cāsādhāraṇebhyaḥ svasvabījebhyo jāyamānānāṃ sādharāṇaṃ nimittaṃ bhavati

l'activité créatrice sont les conditions mêmes du salut. Car le salut c'est l'identité à l'absolu, et une telle délivrance ne peut s'acquérir, elle est éternellement donnée ou ne peut pas l'être du tout. Si les liens de la servitude étaient réels, si la différence entre l'âme indivi-

parjanyaḥ | na hyasati parjanyaḥ rasapūṣṭaphalāpalāsādīvarṣamyaṁ tesāṁ jāyate, nāpyasatsu svasvabijṣu, evaṁ jīvaktaprayatnāpekṣa īśvarastesāṁ śubhā-śubhaṁ vidādhyādīti śīḥsyate | nanu kṛtaprayatnāpekṣatameva jīvasya parāyatte kartṛive nopapadyate | naśa doṣaḥ | parāyatte 'pi hi kartṛive karotyeva jīvaḥ | kurvantaṁ hitanīśvaraḥ kārayati | api ca pūrvaprayatnamapekṣayedānīm kārayati pūrvataṁ ca prayatnamapekṣya pūrvamakārayādīyanādītoṣāmsāra-syetyanavādyaṁ | katham pūnāravagamyate kṛtaprayatnāpekṣa īśvara itī | vihtapratīśiddhāvāryarthiyādībhya ityāha | eyaṁ hi « svargakāmo yajeta », « brāhmaṇo na hantavyaḥ » ityevaṁjāṭīyakaśya vihitasya pratīśiddhasya cāvāryarthyam bhavati | anyathā tadānarthakam syāt | īśvara eva vidhipratīśedhayormiyujyeta | atyantaparatantratvāṇīvyasya | tathā vihtakāṛṇamāpyanarthena samsrjetpratīśiddhakāṛṇamāpyarthena | tataśca prāmānyaṁ vedāsyāstamīyāt | īśvarasya cātyantāpekṣatve laukikasyāpi purusakārasya vāryarthyam tathā deśakālanmittānām. .

« ... C'est en tenant compte des efforts volontaires, de caractère méritoire « ou déméritoire exercés par l'âme, que le Seigneur la fait agir. Et par consé-
« quent les difficultés que vous soulevez ne s'attachent pas à notre thèse. Parce
« qu'il prend en considération les actes bons ou mauvais accomplis inégalement
« par les âmes, le Seigneur peut en distribuer inégalement mais proportionnel-
« lement les fruits, à la manière de Pardjanya, n'exerçant qu'une pure causa-
« lité efficiente [mais non spécifiante], de même qu'à l'échelle de notre expérience,
« Pardjanya est la cause efficiente générale des buissons, des arbustes, du
« riz, de l'orge etc. qui sont respectivement produits par leurs graines parti-
« culières. En effet, la pluie vient-elle à manquer, leurs sève, fleurs, fruits et
« feuilles d'espèces diverses ne sont pas produits, et pas davantage en l'absence
« de leurs graines respectives. Ainsi concluons-nous que le Seigneur parce qu'il
« a égard aux volitions exercées par les âmes est justifié à leur distribuer biens
« et maux

« Mais ne voyez-vous pas que si l'âme, en tant même qu'agent est dans une
« condition dépendante [vis à vis du Seigneur], le fait de tenir compte des
« volitions qu'elle a exercées n'a plus aucune valeur ?

« Non, nous ne tombons pas en une telle faute, car bien que l'âme en tant
« qu'agent soit dépendante, elle agit pourtant bel et bien. C'est que le Sei-
« gneur la fait agir comme agissante. De plus c'est en considérant des voli-
« tions plus anciennes qu'il la faisait agir antérieurement : ce qui ne souffre
« aucune objection puisque la transmigration est sans commencement.

« Mais comment savez-vous que le Seigneur tient compte des volontés exer-
« cées antérieurement ?

« L'auteur des Aphorismes répond : parce qu'autrement les injonctions et
« les prohibitions védiques seraient sans signification et pour d'autres rai-
« sons encore. En effet s'il en va réellement comme nous le pensons, des in-
« jonctions ou prohibitions du genre de « Celui qui désire le ciel doit sacrifier »
« ou « Il ne faut pas tuer les Brâhmanes » gardent un sens. Mais s'il en était autre-
« ment, elles n'en auraient aucun ; c'est au Seigneur lui-même que s'adresse-
« rait le commandement injonctif ou prohibitif, puisque l'âme serait absolu-
« ment dépendante. Et de la sorte Il pourrait [arbitrairement] infliger une peine

duelle et le Soi universel était réelle, si le monde était réel, il n'y aurait pas de délivrance. Voici donc par un premier côté la bonté divine dégagée, et mise hors de contestation. On peut ajouter, dans cette même perspective et en tenant compte non plus seulement du temps de retour mais aussi du temps de manifestation de l'univers, qu'une action créatrice qui n'aurait pas assez de détachement à l'égard de sa générosité même pour la savoir envisager comme un jeu, serait une invitation pour la créature à s'attacher à ses existences passagères, à s'enfoncer dans les passions et l'égoïsme. Il y a comme une ascèse souriante et suave, une incantation salvatrice en ce thème du jeu magique du Seigneur. Et l'on voit bien ainsi qu'il ne saurait exclure la gravité de l'acte créateur, mais compose admirablement avec elle, et qu'un tel détachement ne s'oppose pas à la sincérité d'un engagement véritable.

Mais suivons Çankara pas à pas. Écartons d'abord avec lui l'insupportable accusation de partialité et de cruauté soulevée contre Içvara. Nous pourrions alors, en scrutant le sens de sa réfutation, découvrir quelque chose des profondeurs morales cachées en l'idée qu'il se fait de la création, profondeurs très secrètes et qui ne s'expriment pas.

Non, l'imputation ne vaut pas que l'adversaire invente pour nous faire abandonner la doctrine d'un absolu ontologique et spirituel se manifestant comme personnalité divine par rapport au monde qu'il crée. Tout au contraire, le nœud des attributs moraux du Seigneur est pour toute la tradition indienne sa transcendante équanimité où la justice la plus rigoureuse s'unit à une bienveillance infinie et ce parce que dans l'Inde la divine Providence est le corrélatif éminent de la loi du *karman*, loi dont la justice est d'autant plus inflexible qu'elle est à la fois ontologique et morale. Aussi ne saurions-nous être étonnés d'entendre Çankara nous affirmer ensemble l'universel empire de la causalité divine et qu'elle doit *tenir compte* des mérites et démérites acquis par les créatures en leurs vies antérieures, pour la répartition actuelle de leurs conditions respectives dans le monde. Deux explications de l'univers s'affrontent ici que le génie du philosophe saura réduire à l'unité mais qu'il ne refuse pas de laisser s'entrechoquer d'abord. C'est, d'une part, l'explication par l'acte moral ou rituel qui peut s'entendre de manière purement phénoménale, ou de manière plus ontologique comme faisant intervenir une

« à celui-là même qui aurait fait ce qui est enjoint et gratifier d'un bien celui-là même qui aurait fait ce qui est défendu. Par où l'on conduirait à la ruine l'autorité du Véda. De plus, si le Seigneur ne tenait compte d'absolument aucune donnée, l'activité profane de l'homme perdrait elle aussi toute signification, et pareillement les conditions de lieu, de temps, de causalité propre à la chaîne... »

véritable efficence, médiate ou immédiate, des volitions particulières au lieu de les réduire au rôle de phénomène central et majeur en fonction duquel ait à s'organiser le déroulement cosmique sous les lois générales régissant l'enchaînement et le conditionnement des apparences. Et c'est d'autre part l'explication par la causalité substantielle en tant que prégnante d'efficence et qu'enracinée dans une spiritualité et une intelligence garantes de toute finalité. Dans la première perspective la notion de fin n'a de sens que par et pour l'activité individuelle, et les lois de l'univers bien qu'elles réalisent un ordre de justice dans lequel mérites et démérites reçoivent la rétribution qui leur est due, le réalisent à la manière d'un ordre quasi-mécanique où facteurs et forces se déterminent et s'équilibrent automatiquement. Dans la seconde perspective au contraire la fin ultime coïncide avec la substance première et universelle, et c'est par rapport à elle qu'en définitive toute finalité particulière prend sa signification. Le thème de l'omniprésence substantielle permettra à Çankara de ramener l'unité à ces deux aspects du système qui se présentent au premier abord de manière quelque peu antagoniste. Mais cette considération n'interviendra qu'en dernier lieu, quoique où parce que la plus profonde. Il s'agit pour commencer de résoudre le problème sur le plan de l'efficence.

Ainsi donc, nul arbitraire en l'action divine du fait de l'inégalité des conditions créées, puisque chacune est départie à chacun proportionnellement aux mérites antérieurement acquis. Une objection s'impose cependant : les volontés de l'âme préparent ses conditions futures, mais, d'autre part, ce n'est qu'en tant qu'investie d'une condition, c'est-à-dire d'une structure fonctionnelle psycho-biologique que l'âme peut agir, car, par sa nature propre elle transcende l'ordre de l'action. Si bien que nous tombons dans le sophisme d'implication réciproque : sans acte point d'organisation vitale, sans organisation vitale point d'acte. — L'objection ne tient pas compte de l'infinité du temps (*a parte ante*) : la chaîne des actes est sans commencement, en sorte que la dépendance réciproque de l'acte et de l'organisme psycho-physiologique n'est pas plus contradictoire que celle de la graine et de la pousse ; l'acte est comme le germe de l'organisme futur, et l'organisme produit de nouveaux actes comme la plante de nouvelles graines. Si l'on demande quelle preuve nous avons de l'éternité de la transmigration nous répondrons que l'Écriture l'enseigne et que la raison la recommande. Le premier point est pour nous, hommes, un fait devant lequel nous devons nous incliner. Quant au second, c'est la nécessité d'échapper au vice logique dont nous menace notre adversaire, qui en témoigne, et aussi l'impossibilité de trouver un motif à ce qu'elle commence à tel moment plutôt qu'à tel autre, le Seigneur n'agissant que par « volontés générales » et non par décrets arbitraires ; vérité que l'on peut met-

tre encore mieux en lumière en la retournant : si la transmigration pouvait commencer à un moment quelconque, rien ne pourrait nous garantir qu'elle ne puisse recommencer par un décret non moins arbitraire : le salut des âmes délivrées pourrait donc n'être pas définitif, ce qui est absurde et contraire à l'Écriture.

A prendre toujours les choses du point de vue « abstrait » de l'efficience, il nous faut donc dire qu'en produisant et soutenant l'univers dans l'existence le Seigneur a égard aux mérites et démérites antérieurs des créatures, lesquels sont pour lui comme un donné et spécifient, déterminent son efficience à produire tel ou tel effet particulier. Pour parler comme Malebranche, Içvara ne met en œuvre sa puissance créatrice qu'à l'occasion des déterminations qui lui sont fournies par le *karmān*. Celles-ci jouent le rôle de causes particulières ¹ tandis que la causalité divine est commune et générale ². La chose, d'ailleurs, n'est pas seulement vraie dans l'ordre moral, elle vaut aussi pour toute activité humaine et toute causalité particulière : la stabilité de l'univers pratique et la régularité de son évolution prouvent que le Seigneur n'agit que par « volontés générales » à l'occasion du déterminisme spécifié par les conditions de temps, de lieu et par les causes secondes. Nul arbitraire en tout ceci. Au reste, on peut trouver des analogies empiriques pour nous aider à concevoir ce dont il est ici question : la pluie est cause générale de la croissance des végétaux ; elle fait également pousser le riz ou l'orge et sans elle les semences de l'un ni de l'autre ne germeraient. Mais il faut constater aussi que toute la pluie du monde ne fera pas pousser le riz là où il n'y pas de grains de riz ; les semences ont donc aussi leur causalité, particulière et spécificatrice ; les virtualités qu'elles recèlent sont indispensables à la production de telle ou telle plante déterminée. De la même façon l'efficience générale du Seigneur opère en actualisant les virtualités individuelles préformées par les actes volontaires des créatures.

Cependant, tout n'est pas dit encore, même dans la perspective partielle où nous sommes placés : causalité générale équivaut ici à causalité universelle, et de fait, l'Écriture nous enseigne qu'« en toute activité c'est Lui qui agit comme cause ». Nous évoquions tantôt Malebranche : faut-il entendre cette dernière formule dans le sens d'un pur occasionalisme et la traduire : Dieu *seul* a l'efficace ? Faut-il même aller plus loin et affirmer que « si l'âme en tant même qu'agent « est dans une condition de dépendance vis à vis du Seigneur », Lui seul est responsable des actes qu'elle commet ? — Nullement, répond Çankara. « Quoique l'âme en tant qu'agent soit dépendante, elle « agit pourtant bel et bien, car Içvara la fait agir comme agissante ».

1. *asādhāraṇa*.

2. *sādhāraṇa*.

L'efficace est communicable au même titre que l'être. La dépendance de l'âme individuelle ne supprime pas sa responsabilité parce qu'elle ne signifie aucunement passivité absolue mais spontanéité reçue.

Comme Platon dans le mythe d'Er le Pamphylien, Çankara aborde donc ici le problème du mal sous l'angle de l'*innocence divine* : double thème aux conséquences infinies. Le mal dont il est question c'est à la fois le mal moral¹ et le mal physique avec sa résonance affective, la douleur². Mais on peut se demander si la notion de *mal métaphysique*, introduite par l'optimisme leibnizien dans la philosophie occidentale et qui est sans doute responsable de la réaction pessimiste ultérieure, trouve une place dans la synthèse de l'*advaita*. Autrement dit, le non-être impliqué en toute essence finie fait-il violence à ses exigences radicales ou se borne-t-il à la définir ? De même que *māyā* est *avidyā* c'est-à-dire principe de déception par rapport au vrai, de même qu'elle est fausse connaissance³, de même est-elle *doṣa* c'est-à-dire principe radical de déficience ontologique et morale. Or il est trop clair qu'un principe d'erreur et de déficience surimposé à l'être pur et à l'esprit pur les violente⁴ d'une certaine manière et que dans cette même mesure Māyā est un mal métaphysique. Mais n'oublions pas pour autant son ambivalence : en même temps que fausse elle tend au vrai, en même temps que mauvaise elle tend au bien, elle enchaîne et elle délivre. Elle n'est ni être ni non-être, ni vérité pure ni fausseté pure, ni bien pur, ni mal pur.

Du mal pris en sa totalité concrète il nous est dit qu'Içvara le *permet*⁵, et pris particulièrement comme faute morale individuelle appelant une sanction, qu'Il *en tient compte*, que son décret de justice *en dépend*⁶. Comment faut-il entendre ces formules contrastantes ? Rappelons-nous une fois encore que la nature propre du Seigneur est définie par la relation non-asservissante, éternellement dominée que le Brahman soutient avec l'illusion universelle « accompagnée du temps et de l'acte », et que s'Il est présent jusqu'au plus loin de la manifestation cosmique selon toute la mesure où l'être y est participé, s'Il a du monde une connaissance exhaustive et adéquate où est incluse la reconnaissance de ses déterminations, les limites, la finitude ne L'affectent pas en Lui-même, lui restent étrangères parce qu'Il en sait le caractère illusoire. Limites et déficiences ne marquent pas un échec de

1. *adharmā, pāpa* : le péché.

2. *duḥkha*.

3. *mithyā jñāna*.

4. Nous verrons bientôt quelle est l'importance du thème de la *violence* dans la pensée indienne et comment il en explique bien des aspects.

5. *anujñā* = permission.

6. *sāpekṣatva* = dépendance.

sa puissance ou un resserrement de sa générosité, mais l'incapacité du néant médiatisé par l'illusion de recevoir vraiment et pleinement l'être infini. En permettant le mal, le Seigneur n'en saurait donc être responsable ; le mal est nécessaire mais d'une nécessité négative et qui ne découle pas de la nature divine.

Innocent du mal métaphysique, Dieu l'est-il du mal moral ? Le problème prend une urgence particulière dans le Védānta, puisque l'âme individuelle y est conçue comme essentiellement identique au Soi-même universel. D'autre part le mal moral est quelque chose de plus qu'un reflet du non-être, il consiste en une évaluation positive mais fautive du non-être comme être, du moins-être comme plus-être ; il engage une responsabilité, il est l'acte d'un esprit.

La réponse à notre seconde question suppose donc l'élucidation du rapport des âmes individuelles, des personnes morales responsables à la Personne divine universelle et à l'Absolu transpersonnel. Çankara nous enseigne d'abord, à la lumière de l'Écriture, que l'âme n'est pas produite, qu'elle n'est pas un effet du Brahman, comme sont les éléments primordiaux et le monde objectif qui en émane. Contre cette position l'adversaire fait valoir l'évidence du péché et de la misère au milieu desquels l'âme se débat : comment serait-elle identique au suprême Soi infiniment saint, pur et bienheureux. Il n'est pas un seul de ses caractères essentiels qui ne soit à l'opposé de ceux du Brahman¹. Pareillement la finitude des âmes veut qu'elles soient des effets : tout ce qui est de quelque manière limité, l'éther-espace élémentaire y compris qui pourtant est infini dans son genre, est nécessairement un produit. La réponse de Çankara est à chercher dans sa doctrine de la surimposition illusoire. L'âme est éternelle parce qu'elle est le Suprême Soi lui-même². Mal, souffrance, pluralité ne sont que des conditions ad

1. B S Bh, II. III. 17. *na cāvīkṛtaḥ paramātmava jīva itī śakyate vijñātum, lakṣaṇābhedāt* |

« Et l'on ne peut pas dire que l'âme individuelle soit l'ātman suprême non-effectué, à raison de la diversité de leurs caractères »

apahatapāpmatvādirharmako hi paramātmā, tadviparīto hi jīvaḥ |

« Car l'ātman suprême a cette qualité d'être éloigné de tout mal tandis que pour l'âme individuelle c'est le contraire »

2. *id., nityatvaṃ hyasya śrutibhyo 'vagamyate taihājatvamavikārtvamavikṛtasvarūpa brahmano jīvātmanāvasthānaṃ brahmātmanā ceti | na carvaṇurūpasyoṭpattirupapādyate* |

« Car son éternité est connue par l'Écriture, et pareillement qu'elle n'est point née^a, qu'elle ne change pas, que la condition de Brahman non-effectué vaut aussi bien comme soi-âme que comme soi-Brahman. Et un être de cette nature ne peut être produit^b ».

^a) entendez : l'âme ne commence pas, même si elle est un effet.

^b) C'est-à dire : n'est pas un effet du tout.

ventices qui *colorent*¹ seulement le Soi unique et transcendant, mais ne l'affectent en aucune manière. Structure et notion du moi, idées et sentiments ne sont que des modifications de *māva*, éclairées et pourvues d'une conscience et d'une sensibilité d'emprunt par l'illumination de l'Esprit pur, impassible et indivis. L'organe interne, l'organisation psycho-physiologique du corps subtil, centrés sur l'unité dynamique du *karman* individuel, constituent pour chaque âme la condition adventice individuante² qui la retient depuis un temps sans commencement et la retiendra jusqu'à l'heure de sa délivrance dans la prison de ses limites, illusoirement.

Fidèle à son rôle de commentateur et docile à la lettre des aphorismes, Çankara compare le mode d'un tel conditionnement extrinsèque soit à la façon dont un tout est affecté par ses parties, soit à la manière multiple, fragmentaire et variée dont une pluralité de miroirs finis reflète le rayonnement d'une même source lumineuse. Plus tard ses disciples se diviseront en deux écoles selon qu'ils adopteront pour point de départ d'une explication métaphysique la première ou la seconde de ces deux images. On distinguera l'*avaccheda-vāda*, la doctrine du découpage, et le *pratibimba-vāda*, la doctrine du reflet. Comme le note M. Mahendranath Sircar³ il ne semble pas que Çankara ait voulu choisir entre elles : il a usé de l'une et de l'autre à titre de comparaison suggestive mais inadéquate, chacune à sa façon. « L'âme, dit-il d'abord, « peut être envisagée comme une partie du Seigneur, à la façon dont « une étincelle est partie du feu. Entendez une quasi partie, car un principe indivisible ne saurait comporter de parties [réelles]. — Comment cela ? — Je le répète, parce qu'il est indivisible. Elle ne lui « est cependant pas identifiable purement et simplement, en raison « des déclarations scripturaires qui parlent de leur diversité. Des textes comme » C'est Lui le Soi, qu'il faut chercher, c'est lui qu'il faut » désirer connaître « ou » celui qui le connaît devint un sage « et » Celui qui, établi dans le Soi, gouverne du dedans le Soi... « indiquent une « différenciation et sont inadéquats s'il n'y a pas de différence... Il « n'y a d'ailleurs pas que les passages signifiant diversité à nous faire « connaître ce caractère de partie qui affecte l'âme individuelle, mais il « nous est enseigné d'autre manière aussi, savoir par les textes qui nous « montrent la non-diversité [de l'âme et du Brahman]. Ainsi les « membres d'une certaine école de l'Atharvavēda se transmettent, « dans un hymne sur Brahman, cet enseignement que les pêcheurs, les « gens de tripot etc.. sont Brahman : Les pêcheurs sont Brahman, » les esclaves sont Brahman, les joueurs sont Brahman lui-même. «

1 B. S Bh., II. III 17 : *uparakta*, teint, coloré.

2. *upādhi*.

3. XXI, p. 114.

« ... En prenant pour exemple des gens de basse condition, c'est de
 « toutes les âmes entrées dans le composé de l'effet et des organes
 « consistant en nom et forme, que la Révélation affirme la nature
 « brahmique. Pareillement en d'autres passages aussi exprime-t-elle à
 « propos des modifications du Brahman, cette même doctrine : » Tu
 » es la femme, tu es l'homme, tu es le jeune homme et la jeune fille.
 » Vieillard, tu vas courbé sur un bâton. C'est toi qui naquis faisant
 » face de toute part... » et » L'Etre plein de sagesse qui ayant fait
 » apparaître les formes et produit les noms, appelle [chaque chose par
 » son nom] sans se lever. « Et les textes de l'ordre de celui-ci : » Il n'y a
 » pas d'autre voyant que lui « établissent ce même propos. Ajoutez que
 « la pensée constitue identiquement la nature du Seigneur et de l'âme,
 « comme la chaleur appartient à la fois au feu et à l'étincelle.
 « Il est donc bien vrai que du point de vue de la différence et du
 « point de vue de la non-différence on arrive à concevoir l'âme comme
 « une partie du Seigneur » ¹. Cette relation de partie à tout vaut déjà
 pour les effets créés par Içvara ². A plus forte raison sera-t-elle recevable
 dans le cas des âmes créées, si l'on se tient, bien entendu, dans l'ordre
 de l'apparence et du *pour ainsi dire* ³. La valeur propre de cette *analo-*
gie ⁴ est précisément d'exprimer à la fois l'identité substantielle et la
 subordination des âmes à leur Seigneur, créateur des mondes. Sans
 doute l'expérience commune ne nous montre-t-elle la relation de sujet
 à maître qu'entre des êtres substantiellement distincts. Mais la rela-

1. B. S. Bh., II. III. 43. *jīva īśvarasyāṁśo bhavitumarhatī, yathāgnervasphu-*
līṅgaḥ | aṁśa vāṁśo na hi niravayavasya mukhyom'saḥ sambhavatī | kasmāt |
punarīrāvayavatvāt | sa eva na bhavatī nānāvyaapadeśāt | « so'nveṣṭavyaḥ sa
viṣṇūṇāsītavyaḥ » (Ch. U., VIII. VII. 1) « *etameva viditvā munirbhavatī* » (B. A. U.,
 IV, IV. 22) « *ya ātmani tiṣṭhannātmānamantaro yamayati | itī carvaṁjātīyako*
bhedanirdeśo nāsati bheḍe yujyate | ... naca nānāvyaapadeśādeva kevalādāṁśa-
tvapratipattiḥ | kīrtarhyanyathācāpi vyapadeśo bhavatyanānātvasya pratipāda-
kaḥ | tathā hi — eke sākhino dāśakitavādībhāvaṁ brahmaṇa āmanantyātharva-
ṇikā brahmasūkte — « brahma dāśā brahma dāśā brahmanveme kitavāḥ »
ityādīnā | .. hīnaśantīdūharaṇena sarveṣāṁ eva nāmārūpākṛtākāryakaraṇasaṁ-
ghātapraviṣṭānāṁ jīvanām brahmatvamāha | tathānyatrāpi brahmaprakriyāyāme-
vāyamarihaḥ prapañcyate — « tvam strī tvam pumānasi tvam kumāra uta vā
kumārī | tvam jīrṇo daṇḍena vañcasī tvam jāto bhavasī viśvato mukhaḥ » (Ç. U.,
 IV. 3) *iti | « sarvāṇi rūpāṇi vṛtītya dhīro nāmāni kṛtvā 'bhavadanyadāste » itī ca*
(T. A., III, XII. 7) | « nānyo 'to'sti draṣṭā » (B. A. U., III. VII. 23) *ityādīśrutī-*
bhyaścāsyārihasya siddhiḥ | caṭanyamcāvṛśīstaṁ jīveśvarayoryathā 'gnivīsp hu-
līṅgayorauṣṇyam | ato bhedābhedāvagamābhyām aṁśatvāvagamaḥ ||

2. Cf. B. S. Bh., II. III. 44 et Ch. U., III. XII. 6 : . [tato] *jyāyāṁśca purusaḥ |*
pādo'sya sarvā bhūtāni trīpādasāmṛtaṁ dvī ||

« .. Plus grand est Pouroucha, un quart de lui comprend tous les êtres ;
 « de ses trois autres quarts est faite dans le ciel l'immortalité ».

3. *iva*.

4. *drṣṭānta*.

tion de partie à tout implique aussi une certaine sorte de subordination; et par cette voie nous pouvons accéder à l'enseignement scripturaire selon lequel les deux relations sont également et simultanément applicables aux termes en présence. Il ne faut pas en effet se représenter le caractère partiel des âmes comme celui d'une fraction quantitative, qualitativement homogène à son tout. La *condition adventice* par laquelle le Brahman apparaît comme *Içvara* est d'une qualité surexcellente, celles par qui il apparaît comme âmes individuelles sont d'une qualité inférieure¹. Pour ceux à qui la relation générale de partie paraîtrait trop abstraite, l'Écriture propose une image particulière et sensible : les étincelles ne sont pas des effets du feu, mais le feu lui-même fragmenté ; elles ont donc même nature que lui. Elles n'en sont pas moins tributaires du foyer dont elles rayonnent, ne sauraient se suffire longtemps à elles-mêmes et périront du fait de leur séparation. Les âmes, elles, ne peuvent périr réellement et ne se perdent dans l'ignorance, la douleur et la mort qu'en apparence. Une seconde analogie fera ressortir avec plus de force ces derniers traits que le « découpage » effectif de l'étincelle tend à masquer. « Et cette âme individuelle doit être « considérée comme un simple reflet du Suprême Soi, à la manière des « images du soleil dans l'eau par exemple. Elle ne s'identifie pas à Lui « directement, elle n'est pas non plus autre chose. Et c'est pourquoi, de « même que si une certaine image du soleil dans l'eau tremble, une autre « image de même espèce ne tremble pas nécessairement, de même parce « qu'une âme est liée à telles actions et à leurs fruits, il ne s'ensuit pas « qu'une autre âme soit liée aux mêmes actions et aux mêmes fruits. — « Il n'y a donc pas non plus confusion des actes et des fruits. Et com- « me le reflet est produit par l'Inscience, la transmigration qui repose « sur lui est aussi un produit de l'Inscience. Et il suffit d'écarter celle-ci « pour que l'enseignement sacré sur l'identité du soi et du Brahman en « réalité ultime soit accompli »².

L'étincelle peut faire croire un instant qu'une fois séparée du feu elle a conquis son autonomie. Le reflet n'autorise aucune erreur de ce gen-

1. Cf. B. S. Bh., II. III. 45 : *niratiṣayopādharmaṣaṃpannaśceśvaro nihīnopādharmaṣaṃpannāñjīvānpraśāstīti na kincidvipratīśidhyate* ||

« Il n'y a aucune contradiction à ce que le Seigneur qui est pourvu d'une « condition adventice insurpassable gouverne les âmes qui sont pourvues de « conditions adventices inférieures ».

2. B. S. Bh., II. III. 50 : *ābhāsa eva caṣa jīvaḥ parasyātmāno jalasūryakādī-
vaṣpratrāpattāvayaḥ | na sa eva sāḁṣāt | nāpi vastvantaram | ataśca yathā
naiḁasminñjalasūryaḁe kāmāṁāne jalasūryakāntaram kāmāte, evaṁ naiḁas-
minñjīve karmaphalasāmbandhīni jīvāntarasya tatsāmbandhaḥ | evaṁapyavyati-
kara eva karmaphalayoh | ābhāsasya cāvidyākṛtatvāttadāśrayasya saṁsārasyāvī-
dyākṛtatvopāpattirīti | tadvyudāsena ca pāramārthikasya brahmātmabhāvasyo-
padeśopāpattiḥ |*

re. Son appartenance essentielle à la source lumineuse et son conditionnement par le plan réflecteur sont également en évidence. Si le plan réflecteur s'avère irréal, le conditionnement qu'il exerce en devient illusoire sans que l'essence de la lumière soit affectée dans sa réalité. Il suffit au propos de Çankara que l'âme individuelle ne soit pas réellement autre que le Brahman, mais que du point de vue de son individuation elle ne s'identifie pas à lui directement. Gardons-nous bien cependant de confondre ce mode d'investissement de l'absolu par l'illusion et celui sous lequel il passe illusoirement dans l'univers des *effets*. Liées au monde, les âmes n'en font pourtant point partie, elles relèvent d'un tout autre ordre, même à se placer dans les perspectives de l'apparence. Les comparaisons sensibles appelées à suggérer cette vérité sont en effet d'une autre classe, on le remarquera, que les exemples de l'argile et du vase, du lait et du caillé, des fils et du tissu constamment proposés lorsqu'il s'agit d'éclairer le mystère de la causalité. Nulle transformation n'entre ici en jeu soit dans la structure externe, soit dans la composition interne de la substance causale¹, soit dans la capacité d'usage d'une pluralité de causes coordonnées². La dispersion des étincelles, la réflexion de l'image solaire ne sont pas envisagées sous l'angle des effectuations physiques qui peuvent s'y trouver engagées, mais sous l'angle d'une relativité préterréelle comportant un ordre qualificatif et très propre à signifier l'interférence captieuse et illusoire d'une illumination spirituelle³ et d'un conditionnement de nature opposée⁴. On ne nous dit pas que l'âme n'est ni différente ni non-différente du Brahman comme on le dit des effets par rapport à leur cause. On déclare seulement que tout en n'étant pas différente, elle n'est pas identique *directement*⁵ : nulle procession de l'absolu, même illusoire, n'est envisagée qui engendre l'âme, mais seulement la médiation d'une condition individuant adventice qui, elle, est un effet proprement dit. En cette condition, comme en un miroir déformant et limitant l'âme se connaît indirectement et par objectivation, au lieu de se connaître par *intuition directe*⁵ et par intériorité pure.

Dans son effort pour serrer d'aussi près que possible la relation essentiellement mystérieuse de l'âme individuelle au Suprême Seigneur, le Védānta a élaboré une conception originale de l'univers envisagé sous l'angle de l'unité et de la pluralité par laquelle il entend *concilier* cette

1. La forme du vase succède à la forme antérieure du morceau d'argile, la constitution physico-chimique du caillé remplace celle du lait

2. Les fils réunis en tissu sont aptes à des usages fort différents de ceux qu'ils permettent lorsqu'ils sont isolés

3. *cit.*

4. *acit.*

5. *sāksāt*[*kāra*].

double exigence sur le plan de la relativité avant de la résoudre dans la pure non-dualité. Çankara lui-même use peu du couple de termes techniques choisis pour signifier cette conception. Mais, un texte aussi classique dans l'école que le *Védānta-Sāra* l'emploie constamment et de manière systématique. De même qu'une forêt peut être considérée comme une unité forestière ou comme une pluralité d'arbres, de même qu'un lac peut être considéré comme une masse d'eau unique ou comme une pluralité de gouttes d'eau, ainsi l'esprit immanent à l'univers comporte-t-il un aspect d'unité — nous le nommons alors Seigneur du monde — et un aspect de pluralité — l'infinité des âmes individuelles. Le premier aspect est dit *samaṣṭi*, le second *vyāṣṭi*. Or la racine commune à ces deux mots — *aś* — nous ramène vers une notion très typiquement indienne et que nous avons déjà plusieurs fois rencontrée, celle de présence par pénétration exhaustive, caractéristique de l'esprit, de l'espace, de la lumière tels que l'Inde les comprend, notion positive et dynamique de l'infini. Quant aux préfixes qui viennent nuancer ici le sens de cette racine, ils signifient respectivement collection ou totalité — *sam* — et distribution, séparation — *vi*. Mais tandis que dans *samaṣṭi* préfixe et radical s'accordent pleinement, il apparaît au premier regard qu'ils sont en contradiction ou du moins en opposition dans *vyāṣṭi* : on ne saurait mieux inscrire dans le vocabulaire lui-même, la situation violente faite à l'individualité spirituelle par le Védānta. La capacité active d'expansion infinie signifiée par le radical et qui est la dot inamissible de l'esprit est tenue en échec, arrêtée du dehors, violentée par des séparations et des limites extrinsèques. D'autre part la seule comparaison de nos deux termes suffit à nous faire voir que l'esprit en tant que pénétrant librement la totalité cosmique et l'esprit en tant que circonscrit par quelque condition individualisante sont une seule et même virtualité spirituelle infinie en qui toute différenciation ne peut donc qu'être illusoire. La relation *samaṣṭi-vyāṣṭi* n'est pas le rapport d'une collection à ses éléments où ceux-ci ont plus de réalité que celle-là, ni le rapport d'un tout à ses parties où celui-là a plus de réalité que celles-ci. C'est une relation d'identité essentielle dans une diversité accidentelle et illusoire, d'alternance entre le point de vue de l'unité et celui de la pluralité et dans une certaine mesure aussi entre le point de vue métaphysique et le point de vue physico-moral du *karman*. Autant en effet la causalité substantielle nous retient dans une perspective moniste, autant la doctrine de l'*acte* suggère une vue pluraliste de l'univers. Vue sans aucun doute illusoire et qui se ramène en définitive à l'ambiguïté de Mâyâ entre l'unité et la multiplicité. Mais vue centrale dans l'illusion puisqu'elle en conditionne le dynamisme moral et l'élan vers la fin ultime. Et ce qui prouve bien que le pluralisme garde un sens jusqu'aux portes du *nirvāṇa*, c'est que la délivrance ne s'effectue pas d'un seul coup pour l'esprit captif pris

en bloc, mais successivement et séparément pour chaque âme une à une. *Içvara* qui est au principe de l'ordre métaphysique et de l'ordre moral doit donc se manifester à la fois comme la substance des choses et le lieu des personnes. Et puisque c'est seulement par relation à l'Illusion-Inscience que Brahman apparaît comme *Içvara* ou comme *jīva* rien n'est plus naturel que de transposer la relation instable et ambiguë de *Mâyâ* à l'un et au multiple, en Brahman lui-même et de dire que vu par rapport à l'univers pris en sa totalité il est *Içvara* et vu par rapport à ce même univers considéré distributivement il est *jīva* et donc qu'*Içvara* est la somme des *jīva*. C'est sur ce rapport *samaṣṭi-vyaṣṭi* susceptible d'une vérification indirecte par référence à *Mâyâ*, que se fonde la première des deux comparaisons utilisées plus haut par Çankara. La relation de la partie au tout présuppose en effet celle de la pluralité à l'unité. Elle ajoute une considération de transcendance et de causalité du tout sur les parties qui rejoint celle de l'efficace divine dans l'action des créatures. Son point faible est de ne pas manifester le caractère extrinsèque et indirect du conditionnement de Brahman en *Içvara* et *jīva* et de masquer par conséquent leur absolue identité essentielle. La relation *samaṣṭi-vyaṣṭi* s'avère au contraire plus pure, plus foncière et n'est pas affectée de cette faiblesse. Les deux métaphores du découpage et de la réflexion s'y retrouvent corrigées et complétées l'une par l'autre et dépassées.

Il reste que Çankara n'a pas insisté sur cette conception. Aussi l'adversaire s'efforce-t-il de tirer un dernier argument de la métaphore du découpage. Si l'on fait choix, dira-t-il, d'envisager le Seigneur comme une totalité à la fois transcendante et immanente à ses membres ou parties, il convient de n'être pas seulement attentif à l'aspect actif d'une telle solidarité dans la distinction, mais aussi à son côté passif : l'homme tout entier souffre de la blessure qui affecte sa main ou son pied ou sa tête. Ainsi le Seigneur devra-t-il pâtir de toutes les douleurs de toutes les âmes livrées à la transmigration. D'où il résulterait que l'état de délivrance serait pire que la servitude. ¹

A quoi Çankara répond qu'une comparaison a toujours besoin d'être redressée par une autre, et que l'image du reflet lumineux est précisément destinée à remplir ce rôle. La douleur, en effet, n'est que la transposition affective d'une perte, d'une déchirure ontologique, elle présuppose nécessairement la multiplicité et le devenir. Or l'âme qui n'est pas un produit du Brahman mais le Brahman lui-même n'est pas atteinte en elle-même par la pluralité. Puisque cependant elle expérimente en fait la douleur, c'est qu'elle s'identifie de manière erronée au corps et aux autres facteurs non-spirituels qui la conditionnent, les-

quels sont effectivement soumis aux vicissitudes du devenir ¹. Nous savons comment l'affectivité en tant que rétribution, que sanction d'un engagement moral, porte le sceau de l'esprit, et qu'elle le porte encore par l'aspect d'inconditionnalité qui marque sa prise de cons-

1. B. S. Bh., II. 3. 46 *yathā jīvaḥ saṃsāraduḥkhamanubhavatī naivam para īśvaro'nubhavatīti pratīyānīṣahe | jīvo hyavidyāveśvasāddehādīyātmabhāvamiva gatvā tatkr̥tena duḥkkena duḥkhyahamītyavidyayā 'ritam duḥkhopabhogamabhramanyate | navam paramēśvarasya dehādīyātmabhāvo duḥkhābhīmāno vāsti | jīvasyāpyavidyākṛtānāmarūpanirvrttadehendriyādyaupādhyavivekabhramanimitta eva duḥkhābhīmāno na tu paramārthiko'sti | yathā'ca śvadehagatadāhacchedādinimittam duḥkham lūḍabhiḥmānabhrāntīyānubhavatī tatāḥ putramitrādirgocaramaḥ duḥkham tadabhiḥmānabhrāntīyāivānubhavatyahameva putro 'hameva mitramityevam snehavaśena putramitrādiśvabhīruvsaṃānaḥ | tataśca niścītameta-davagamyate — mīlhyābhīmānabhramanimitta eva duḥkhānubhava iti | vyatirekadarśanāccaravamavagamyate | tatāḥ — putramitrādimatsu bahusūpaviṣṭeṣu tatsaṃbandhābhīmāniśvāresu ca putro mṛto mitram mṛtamityevamādyudghoṣṭe yeṣāmeva putramitrādimattvābhīmānasteṣāmeva tannimittam duḥkhamut-padyate nābhīmānāhīnānām parivrājakādīnām | ataśca lūkkhasyāpi pūṃsaḥ samyagdarśanārthavattvaṃ dṛṣṭam, kṛmūta viśayaśūnyādātmāno 'nyadāsvanta-taramapaśyato nityacattanyamātrasvarūpasyeti | tasmānnāsti samyagdarśanānar-thakyaprasāṅgaḥ | [prakāśādivadīti nīdarśanopanyāsaḥ] | yathā prakāśaḥ saurāś-cāndramaso vā viyadyūpyāvatīṣṭhamāno 'ṅgulyādyupādīrśasaṃbandhāttesvrijuva-krādībhāvaṃ pratipadyamānesu tattadbhāvamiva pratipadyamāno 'pi na paramārthatastadbhāvaṃ pratipadyate | yathā cākāśo ghaṭādiṣu gacchatsu gacchanmiva vibhāvyamāno'pi na paramārthato gacchati, yathā codaśarāvādikampanāttadgate sūryapratibimbe kāmānāne 'pi na tadānsūryaḥ kāmāte, evamavidyāpratyu-pasthāpīte buddhyādyupahīte jīvākhye 'mṣe duḥkhāyamāne'pi na tadānīśvaro duḥkhāyate | jīvasyāpi tu duḥkhaprāptir avidyānimittavetyuktam |*

« Nous affirmons que le Suprême Seigneur n'éprouve pas la douleur de la « transmigration comme le fait l'âme individuelle. Car l'âme, possédée par « l'Inscience, est contrainte par elle à entrer dans un état où le corps etc . « deviennent quasiment son soi-même, et s' imagine abusivement qu'elle expé- « rimente la douleur produite par cette Inscience, se disant : « Je souffre de la « souffrance engendrée par le corps ». Mais pour le Suprême Seigneur il n'y a « pas d'état où le corps lui apparaisse comme son soi-même, ni d'imagina- « tion abusive de la douleur. Et pour l'âme individuelle elle-même l'imagina- « tion de la douleur est causée par une erreur provenant de ce qu'elle ne se dis- « crimine pas de ses conditions adventices, corps, sens, etc..., engendrées par « les noms-et-formes produits à leur tour par l'Inscience, et elle n'est pas réel- « le absolument parlant. Et de même que l'âme éprouve la douleur causée par « une brûlure ou une coupure affectant son corps, par l'effet d'une erreur qui « la fait se l'imputer abusivement, de même aussi la douleur qui affecte d'au- « tres êtres, tels un fils ou un ami, elle l'éprouve par le fait d'une erreur qui « la fait se l'imputer abusivement, entrant en eux par la puissance de l'amour « et de la sorte en venant à penser : « Je suis ce fils, je suis cet ami... ». Nous « concluons donc avec certitude que l'expérience de la douleur n'a d'autre « cause qu'une erreur par imputation abusive. On arrive à la même conclusion « par la considération de cas négatifs. Soit par exemple un grand nombre de « personnes, ayant chacune un fils, un ami, etc..., assises ensemble ; certaines « d'entre elles s'imputent abusivement une connexion réelle avec ce fils ou cet « ami ; d'autres ne le font pas. Si quelqu'un vient à crier : « Le fils est mort. »

science. Mais nous savons aussi qu'elle comporte une relativité interne, qu'elle est essentiellement bi-polaire, plaisante ou douloureuse, que par ce côté elle appartient à *māyā*, et que dans ses fulgurations les plus vives se cache un fond d'opacité qui l'apparente à l'erreur ¹. Celle-ci consiste dans le cas présent à ne pas savoir discriminer l'âme de l'organe interne, des sens, du souffle vital, du corps, et de tous les êtres éphémères auxquels la sympathie nous attache. Mais le Seigneur, lui, est omniscient. Sa connaissance est parfaite, nulle erreur ne l'effleure seulement. Il est donc inaccessible à la douleur. Dans le texte dont s'inspire ce développement, Çankara ne se réfère explicitement qu'à la connaissance absolue du Brahman et non à l'omniscience d'Içvara. Il n'est pas douteux cependant qu'à ce dernier titre aussi le Suprême Seigneur est libre de toute souffrance, car l'omniscience consiste à connaître dans un éternel présent tout les objets avec leurs noms et formes, mais à les connaître pour illusoirs et comme n'affectant pas le sujet connaissant. C'est donc une connaissance correcte et discriminatrice qui exclut l'expérience de la douleur.

Pourtant si l'impassibilité d'Içvara transcende en même temps que la douleur, la sympathie et l'antipathie, ce n'est certes point par un épicurisme intéressé jusque dans sa pureté ascétique. Le détachement ² s'accompagne nécessairement pour l'Inde d'impassible compassion ³,

« L'ami est mort » ou quelque nouvelle analogue, la douleur se produit, causée
 « par cette annonce, chez ceux qui se croient liés à leur fils ou à leur ami, mais
 « non pas chez ceux qui ont abandonné cette fausse opinion d'eux-mêmes,
 « les ascètes errants, par exemple. Et par conséquent c'est un fait constaté
 « que la connaissance correcte est bénéfique même pour un homme encore
 « engagé dans le monde. A combien plus forte raison le sera-t-elle pour Celui qui
 « ne voit pas d'autre réalité que le Soi vidé de tout objet, et qui a pour forme
 « propre la pensée pure éternelle. Par où est écartée cette prétendue conséquence
 « nécessaire de notre doctrine [sur l'âme partie du Brahman] que la connais-
 « sance correcte y devient inutile... Comme la lumière du soleil ou de la lune
 « qui répandue par tout l'espace s'y tient immuable prenant quasiment un mode
 « rectiligne ou courbe selon que les conditions adventices avec lesquelles elle
 « entre en relation sont du mode droit ou courbe (par exemple, un doigt), ne
 « le prend pas réellement; de même que l'éther-espace lorsqu'un récipient
 « (vide) se déplace, semble quasiment se déplacer mais ne se déplace pas réel-
 « lement; de même que si un plat rempli d'eau se met à trembler, le reflet
 « du soleil qu'il renvoie tremble aussi sans que pour cela le soleil à qui le reflet
 « appartient, tremble lui-même, ainsi le Seigneur, le tout possesseur de la par-
 « tie, n'est pas affecté par la douleur quoique sa partie appelée âme individuelle,
 « conditionnée par l'organe interne et le reste, et réfléchie par l'Inscience,
 « soit affectée par la douleur. Et que pour l'âme individuelle aussi l'entrée en
 « contact avec la douleur ne soit causée que par l'Inscience, nous l'avons ex-
 « pliqué... »

1 *bhṛānti*.

2. *vairāgya*

3. *karuṇā*.

réponse de la générosité divine à la douleur du monde. Mais comme pour mieux marquer l'aspect d'ascèse inclus dans la connaissance discriminatrice, la bonté à l'indienne s'appelle non-violence¹, elle ne s'appelle pas charité.

Il reste cependant que la compassion et les autres attributs moraux d'Içvara, s'ils ne sont en définitive que l'expression de la surabondante générosité de l'être et de l'esprit purs, l'expriment *relativement* à l'indigence de Mâyâ. Leur immédiate intimité avec la connaissance parfaite les garde très au-dessus de la sanction affective qui suppose l'erreur. Les peut-elle maintenir également au dessus de l'obligation² ? Oui certainement, répond Çankara, car l'obligation n'a de sens qu'en fonction de désirs ou d'aversion. Le fait que les attributs moraux divins soient relatifs au désir de Mâyâ, n'entraîne aucunement qu'ils soient en eux-mêmes affectés de désir, puisqu'ils se tiennent du côté de la plénitude infinie, intérieurement possédée, du Suprême Soi en qui nulle différence n'apparaît entre l'être et le pouvoir être ou le vouloir être ou le devoir être. La zone de l'obligation est en effet intermédiaire entre celle de la pure sanction affective et celle de la connaissance parfaite. La sanction affective n'est explicable, métaphysiquement parlant, que par une identification abusive de l'esprit avec telle ou telle de ses conditions adventices. La connaissance parfaite exclut non seulement toute identification de ce genre, mais l'idée même d'une connexion réelle quelconque entre le spirituel et le non-spirituel. L'obligation suppose que l'âme se reconnaît à la fois différente du corps et réellement liée à lui et à ses passions. Elle correspond à une connaissance imparfaitement discriminatrice à la faveur de laquelle quelque chose de l'incomplétude essentielle à l'illusion vient encore colorer la spiritualité de l'âme. Et s'il en est ainsi, transcender l'obligation et ses règles positives ou négatives, n'est pas tomber dans l'amoralisme ou l'immoralisme d'un arbitraire bon plaisir, mais accéder à un ordre où, toute illusion cessant d'obscurcir la vision de l'esprit, l'action est surmontée avec le désir³. Sans doute l'attribut de toute-puissance paraît impliquer

1. *ahimsā* : Çankara nous dit que le Seigneur « ne fait violence à aucun être » *ahimsan sarvabhūtāni*. Sur cette notion d'*ahimsā* cf infra pp. 274 et seq. Nous ne parlons pas ici de l'Inde de la *bhakti* que Râmânoudja nous permettra d'envisager directement.

2. *nyoga*, *niyojyātva*.

3. Cf. B. S. Bh., II. 3. 48 : *samyagdarśinastarhyanuññāparihārānarthakyaṃ prāptam | na | tasya kṛtārthatvānniyojyātvanupapattēḥ | heyopādeyayorhi niyojyo niyoktavyaḥ syāt | ātmanastvātrikṭam heyamuḥpādeyaṃ vā vastvapaśyanakatham niyujyeta | na cātmātmanyeva niyojyaḥ syāt | śarīravatirekadarśīna eva niyojyātvam iti cet | natatsamhatatvābhīmānāt | satyaṃ vyatirekadarśīno niyojyātvam tathāpi vyomādṛvadehādyaśamhatatvamapaśyata evātmano niyojyātvābhīmānaḥ | nahi dehādyaśamhatatvadarśīnaḥ kasyacidapi nyogo dṛṣṭaḥ | kimutaikātmya-*

l'action, mais c'est là une interprétation anthropomorphique. Il faut bien plutôt l'entendre comme une omniprésence éternellement actuelle et actualisante d'Īṣvara en Mâyâ, les alternances d'actualité et de virtualité, de tension et de détente ressortissant en tant même que mouvements à cette dernière seulement. Jusqu'en cette acception souveraine, cependant, l'actualité d'Īṣvara se connaît par rapport à un terme constitué comme tel par son ambiguïté entre l'identité et l'altérité à l'égard de l'absolu : la toute-puissance¹ n'est en effet qu'un aspect complémentaire de l'omniscience, comme le vouloir n'est qu'un moment du connaître. A plus forte raison les attributs moraux de justice et de bonté qui se fondent sur ces attributs métaphysiques n'auront-ils de sens que par rapport à ce monde dans lequel ils expriment la magnificence et l'excellence divines. Mais alors le problème de leur conciliation avec le mal cosmique n'en est que plus urgent.

Il ne suffira pas de répondre, nous le savons, que la manifestation du monde étant nécessaire et le mal étant conditionné par le non-être incapable de recevoir pleinement et véritablement l'être, l'absolu ne saurait être tenu pour responsable de ce qui résulte spontanément et sans que rien ait à l'empêcher de la double nature de l'être et du non-

darśinah | na ca myogābhāvātsamyagdarśino yathesṭaceṣṭāprasaṅgaḥ | sarvatrābhīmānasyaiva pravartakatvādābhīmānābhāvācca samyagdarśinah |

« On arrive alors à ceci que pour celui qui a la connaissance correcte, les perceptions et les interdictions n'ont pas de sens.

« Non pas Car ayant réalisé sa fin ultime il est au delà du plan où le problème de l'obligation se pose. On ne saurait en effet lier par obligation qu'à propos d'un mal à éviter ou d'un bien à accueillir. Mais comment celui qui ne voit nulle autre réalité soit à éviter soit à accueillir, mais rien que le Soi-même, pourrait-il tomber sous une obligation ? Et ce n'est pas le Soi qui pourrait être objet d'obligation pour le Soi

« Si l'on dit que — l'obligation vaut précisément pour celui qui voit que son soi-même est distinct de son corps,

« nous répondrons que — l'objection est sans force, car elle repose sur cette fausse imputation que le Soi [quoiqu'il distinct] forme un tout organique avec le corps. Il est bien vrai que l'obligation s'adresse à celui qui voit la distinction [de ces deux termes]. Pourtant l'illusion de se croire obligé en tant que soi affecte seulement celui qui ne voit pas que le soi ne forme pas un tout organique avec le corps, les sens etc..., comme l'espace ne compose pas avec les objets qui l'occupent. Car on constate que les obligations ne sont pas valables pour qui voit l'irréalité d'une telle composition entre l'âme et le corps. Que dire alors de celui qui voit l'unité du Soi-même ? » Et l'absence d'obligation n'entraîne pas que le sage arrivé à la connaissance droite agisse selon le caprice de son désir, parce que c'est toujours par l'effet d'une illusion sur soi-même qu'on se met à agir, et que celui qui a la connaissance droite n'a pas d'illusion sur lui-même... »

¹ Çankara oppose ici le sage de l'*advaita-vedānta* au sage *sāṅkhya* par exemple, lequel admet la pluralité des *puruṣa*.

1. *sarvaśaktiva*.

être. Philosophie de la nécessité, la philosophie de Çankara est en même temps une métaphysique du salut qui admet une finalité morale immanente à l'univers : la meilleure preuve en est la place qu'elle accorde aux notions de personnalité divine et même de grâce.

Qu'il y ait dans le système des aspects de nécessité très nettement affirmés, la chose n'est pas douteuse : nécessité de l'être comme tel et de ses grandes lois, identité, non-contradiction, raison d'être ; et, venue d'un autre point de l'horizon indien, nécessité implacable de la loi du *karman*, en qui la rigueur de la justice devient une force physique, une fécondité mécanique et impersonnelle. Entre ces deux sortes de nécessité existe une disparité frappante : la première surabonde en plénitude indéterminée, et par cette surabondance et ce dépassement de soi s'avère gratuite en son absoluité, la seconde est strictement déterminée dans son fonctionnement et dans ses effets : elle ne comporte de soi aucun *ieu*, va jusqu'au bout de ses exigences mais pas plus loin, de même qu'elle paye tout son dû sans en rien retrancher. Du plan de l'action à celui de l'être pur règne une marge d'illusion, qu'il serait certainement faux d'interpréter comme une marge de contingence dans le sens proprement indéterministe du terme, mais qui pourtant ne laisse pas de s'y apparenter par certains aspects. Le vocabulaire philosophique et religieux de l'Inde dispose de deux mots pour exprimer la notion de grâce : ce sont *prasāda* et *anugraha*. Le premier signifie d'abord et directement cet état de paix translumineuse qui constitue l'expérience religieuse fondamentale dans la tradition indienne ; puis, en raison de l'essentielle générosité de l'absolu, le terme dénote l'aspect participable et donc de bienveillance et de grâce de cette lumière tranquille ; *anugraha* aborde plutôt la notion sous l'angle d'une initiative inconditionnelle — la racine *grah* signifie prendre, saisir — et d'un appel vainqueur, qui présuppose néanmoins et vient rejoindre une disposition latente consonante au divin (*anu*). Il est trop clair qu'il ne peut s'agir pour Çankara d'une grâce réelle, c'est-à-dire d'un don véritable fait à l'âme, puisque celle-ci étant identique au Brahman, n'a rien à en recevoir. Nous sommes ici dans l'ordre de l'apparence et du « comme si ». Il reste qu'entre l'état de servitude et la liberté spirituelle il n'y a aucune commune mesure et qu'en dépit des degrés innombrables suivant lesquels s'échelonnent les moyens de la délivrance, le dernier pas est un saut brusque du relatif à l'absolu où toute finitude, quelque héroïsme qu'elle ait pu dépenser, défaille et s'évanouit. Le salut n'est pour l'âme qu'une reconnaissance de soi-même en sa vraie nature, mais dans l'instant où cette reconnaissance fulgure sur le fond d'ombre et de misère qui constitue l'individualité, doit surgir, indissolublement liée à la conscience de l'identité du Soi sous les deux états, celle d'une disproportion essentielle entre les deux termes de cet immobile passage. De même que l'apparence de la libé-

ration doit se produire nécessairement puisqu'il y a apparence de servitude, de même est-il nécessaire que la libération apparaisse comme une initiative gratuite du Seigneur jaillissant au plus intime de nous même, puisque rien ne la *mérite* en justice et qu'elle est sans proportion avec les biens finis que la loi du *karman* nous a dispensés jusqu'alors. Et dans l'instant d'après il n'y a plus de libération, plus de temps, mais l'éternelle et substantielle liberté. Et comme chaque passage d'un plan inférieur à un plan supérieur implique déjà une disproportion qui ne peut se compenser elle-même, le règne de la grâce s'étend aussi loin que le premier effort de l'homme sur le chemin de la moralité. Il va de la première conversion à la suprême illumination.

Ainsi, parce que les créatures, sans être contingentes, sont illusoire en leur nécessité même, une relation complexe d'immanence et de transcendence s'établit entre le relatif et l'absolu par laquelle à chaque degré l'approfondissement du contenu immanent de la conscience apparaît comme une grâce du Seigneur transcendant.

La grâce n'est pas seulement une initiative bienveillante et inconditionnelle : elle émane d'une personne et s'adresse à une personne. Elle vient donc tempérer, sans pour cela y introduise le moindre arbitraire, ce que la justice divine comporte de rigueur par sa manière impersonnelle de traiter les personnes responsables. La notion de *grâce* apporte dans l'ordre moral et les relations de personnes ce que la notion de *jeu* donne aux attributs métaphysiques du Seigneur, cette note presque ineffable de liberté qui dépasse toute détermination au moment même où elle l'accepte.

Entraînée dans l'irrésistible mouvement réducteur de l'*ātman* unique, de cet *ātman* dont elle constitue l'avant-dernière étape, au delà des essences impersonnelles, en deçà de l'essence absolue et transpersonnelle, la personnalité, dans sa conception védāntique, intègre le *moi* au *Soi*, la pluralité individuelle à l'unité spirituelle, puisque chaque *moi* s'oppose à d'autres *moi*, tandis qu'il n'est qu'un seul *Soi-même*. La personne, selon Çankara, doit donc synthétiser deux notes dissonantes, les unir par un accord mouvant qui annonce lui-même sa résolution dans le triomphe de la valeur absolue sur la valeur relative. La Personne divine ne sera pas aux personnes humaines ce qu'une individualité close mais dominatrice serait à d'autres individualités closes mais dépendantes. Le *Toi* divin est le *Soi* de chacun des *moi* humains par une présence totale et sans réserve en chacun. C'est à peine d'ailleurs si ce moment du *Toi* divin, tellement essentiel dans les religions et les mystiques décidément théistes, est ici décelable. Car le *Toi* est encore un objet pour Çankara, et la loi de l'objet, dans sa philosophie, est de mourir en l'acte d'intelligence qui se l'assimile. En telle doctrine du Moyen-âge occidental, l'objet en général est conçu de telle sorte que l'Objet divin puisse s'épanouir spontanément en personne, en *Toi*

divin. Tout objet n'a-t-il pas en effet sur l'intelligence cette sorte d'influence qui consiste à l'éveiller à elle-même dans l'acte par lequel elle le connaît, comme Dieu crée en donnant la créature à elle-même dans l'acte d'existence par lequel elle vit à l'ombre et sous la dépendance du Tout-Puissant ? Si bien que la présence objective de Dieu à l'âme fidèle loin d'être un accident de la voie mystique, une étape essentiellement provisoire qu'il faille au plus tôt dépasser et qui d'ailleurs nous aide elle-même à ce dépassement, achève au contraire et comble gratuitement la présence d'immensité par laquelle Dieu est à chacun plus intérieur que lui-même, consomme cette infériorité en la révélant dans le cœur même de Dieu et non plus seulement dans la perspective de la créature. Telle autre doctrine, toute moderne, philosophiquement étrangère à l'objectivisme grec, mais appartenant à la même tradition spirituelle que celle dont nous venons de parler, verra dans le dialogue de personne à personne, dans l'échange entre le *Je* et le *Tu*, la préfigure de l'union mystique, incommensurable à toute relation impersonnelle. Avec Çankara pour qui l'Esprit transcende l'opposition de l'objet et du sujet par résorption des perfections de l'un et de l'autre dans une pure transparence ontologique indéterminée, l'acte souverain de la spiritualité ne saurait être un dialogue, parce que le *moi* est haïssable et que le *toi* a l'opacité et l'extériorité d'un objet, mais la conscience sans dualité de l'unité sous-jacente et immanente aux deux personnes dialogantes et demeurant in affectée par leur opposition, du Soi-même absolu qui est au-delà mais non pas en marge de la personnalité.

Ainsi l'ordre personnel, pour autant qu'on lui peut assigner un contenu déterminé dans la doctrine védantique, apparaît comme un lieu de passage, un mouvement métaphysique de l'*ātman* vers la pure spiritualité à la dignité de laquelle il participe de manière prochaine : lieu de passage pour l'égoïsme individuel vers le désintéressement et l'universalité, mouvement d'implication, d'intégration des personnes individuelles et partielles en la personne totale et universelle. Mais cet ordre se définit en même temps par rapport à un ordre impersonnel qui rejoint lui aussi la pure spiritualité et sa dignité suréminente.

Il nous paraît important d'insister un instant sur ce point, et nous rappellerons volontiers en confirmation de cette thèse que le mot *ātman* est masculin et non point neutre : indice linguistique dont il ne faudrait pas sous-estimer l'importance. Si *Īçvara* et les âmes individuelles sont des personnes c'est que l'esprit absolu est un *ātman*, un Soi-même transpersonnel, et c'est par contraste que cette valeur s'affirme, par contraste avec les aspects neutres, impersonnels de l'esprit et de l'être que la grammaire signale aussi : *brahman* est un mot neutre, nous l'avons souligné, ce *brahman* qui pourtant est identique à l'*ātman* ; *karman* est un mot neutre et désigne une force impersonnelle inviscérée au cœur

même des personnes responsables ; *dharma*, aux origines de la langue sanscrite, fut un mot neutre, et n'a jamais cessé de dénoter un ordre et des lois impersonnels. Et Çankara fait sienne la grande thèse de l'école ritualiste sur la nature impersonnelle des Védas ¹.

Et l'impersonnalité recouvre ici la *nécessité* tandis que la personnalité coïncide avec la dimension ou plutôt la direction de la *liberté*. Le sanscrit dispose de plusieurs vocables pour signifier la notion de liberté. Ceux qui dérivent de la racine *muc* — *mokṣa*, *mukti* — dénotent d'une manière générale la délivrance ou la liberté par rapport à une servitude effectivement subie ou envisagée comme une simple possibilité abstraite, et par excellence, la délivrance, le salut des âmes ou la liberté du Brahman à l'égard de la transmigration qui contient toutes les servitudes. Cette double acception est aussi celle du mot *apavarga* qui signifie achèvement, arrivée au but ou à la fin ultime en s'acquittant et se débarrassant de tout le reste. Dans l'ordre social et politique, puis, par transfert, dans l'ordre strictement personnel, *svarājya* doit se traduire par autonomie. Avec un point de départ plutôt logique, *svātantrya* — le fait d'être à soi-même sa règle par opposition à *pāratantrya* le fait d'avoir sa règle en autre chose — correspond encore à autonomie en face d'hétéronomie. N'en concluons pas cependant que la nécessité ² ne soit qu'un autre nom de la servitude et de l'hétéronomie. S'il y a des nécessités qui sont des contraintes et en quelque façon des *violences* ³, il y a des nécessités purement immanentes, constitutives des essences mêmes, intérieures à leur *ipséité* ⁴. De même que l'être est à la fois et par identité pure rigoureuse nécessité et surabondante générosité, ainsi l'Esprit qui n'est pas différent de l'être est tout ensemble nécessaire impersonnalité et libre transpersonnalité. Et tandis que la nécessité de l'absolu est virtuellement *ordre*, c'est-à-dire capacité de fonder en l'unité et l'harmonie la diversité du non-être et la pluralité de ses limitations, sa liberté signifie *actuelle indépendance* à l'égard de tout ordre en tant qu'il implique, fût-ce virtuellement et illusoirement, limitation et pluralité, *autonomie* non seulement par le fait d'être à soi-même sa propre loi, mais en se dépassant infiniment soi-même encore que de manière toute actuelle et apaisée, par surcroît et non par recherche. Quant à la personnalité, elle n'a pas encore rompu avec toute relativité et se manifeste comme subjectivité : la *personne* est *sujet propre* de liberté ou de servitude,

1. *veda apauruseya*.

2. *nyama*.

3. Au sens qu'Aristote donnait à ce terme, c'est-à-dire, ce qui contraint une nature du dehors.

4. *ātmātā*

et dans cette perspective tout aspect impersonnel de l'être ou de l'esprit est une *condition* de servitude ou de liberté.

Il nous sera peut-être possible de jeter maintenant une plus abondante lumière sur le problème de l'*innocence divine* par lequel Çankara nous a fait aborder l'examen des attributs moraux d'Içvara, en appelant à notre aide tout ce que nous savons déjà sur la signification morale de l'univers. De même que Leibnitz n'a pas voulu se satisfaire de la réponse apportée par Spinoza à la question du mal et singulièrement du mal moral, réponse consistant en une réduction pure et simple de la finalité à la nécessité géométrique et mécanique, mais s'est attaché à trouver un sens aux grands thèmes des doctrines personalistes qui avaient précédé son propre effort philosophique, ainsi Çankara, dans un tout autre contexte bien entendu, et de telle sorte que le non-dualisme fondamental de son système n'en subisse nulle atteinte, a cru pouvoir et devoir y intégrer les suggestions de la spiritualité et de la pensée théiste et satisfaire dans une certaine mesure à leurs exigences.

De ce point de vue une double interrogation se pose : de quelles valeurs morales l'être et l'esprit absolus selon Çankara sont-ils imprégnés, de par leur essence même ? Comment l'illusion peut-elle conditionner l'actualisation de ces valeurs ?

Remarquons d'ailleurs qu'il n'y a pas dans la pensée et le lexique indiens d'équivalents conceptuels et sémantiques rigoureusement exacts de ce que nous appelons l'ordre moral ou éthique. Ceci ne veut pas dire naturellement que l'Inde ait ignoré le problème moral et soit passée à côté des réalités qui le posent, mais seulement qu'elle les a rencontrés et envisagés sous d'autres perspectives que les nôtres. C'est donc par approximation que nous avons qualifié et continuerons à qualifier de morale toute notion ordonnée ou connexe à celle de libération spirituelle et visant à régler notre comportement humain. Les nuances indispensables à la vérité de notre description viendront s'ajouter en leur temps.

Çankara nous enseigne qu'il n'y aurait pas de libération si la servitude n'était illusoire et la liberté éternellement réelle. L'irréalité de Mâyâ est la garantie du salut. Tout essentielle et définitive qu'elle est, cette considération ne prétend cependant pas épuiser la présente question. Le mouvement métaphysique de retour, de résorption des êtres en leur principe n'est pas seul susceptible de revêtir une signification morale. Le mouvement d'expansion, de manifestation cosmique est déjà réglé par le principe de finalité, par un principe de finalité morale, en ce sens que l'univers objectif tout entier ne trouve pas sa fin en lui-même, mais qu'il est ordonné à l'esprit, lequel est seul *pour soi* dans l'acception plénière de ces mots. Le caractère positif de l'irrédelle Mâyâ conditionne la *responsabilité* de l'esprit, son privilège d'achever et de sceller par l'usage qu'il en fait la bonté des choses.

Mais tandis que l'Esprit divin s'engage en sa création et répond d'elle sans obligation ni attachement parce que sa rectitude est infaillible, les esprits finis sont responsables de leur activité dans le monde sous obligation et sanction parce que leur vouloir est faillible et plus ou moins entaché d'égoïsme. Ferme ou précaire cependant, pleinement ou faiblement consciente, totale ou restreinte, pure ou impure, c'est la même *gravité* ontologique et morale, le même élan et le même poids de générosité, de sincérité dans le don de soi, qui meut l'univers en tout son devenir. Çankara n'est jamais pluraliste, même dans l'ordre de la pluralité. Içvara reconnaît et accepte l'insinuation diviseuse de Mâyâ en cet épanchement infini de lui-même qui constitue la création, parce qu'il la sait assez irréaliste pour n'être que provisoire et assez réelle pour lui fournir l'occasion de prouver sa profonde honnêteté dans le jeu même de sa manifestation cosmique. Honnêteté qui ne saurait consister à expérimenter personnellement les exigences du bien jusque dans le mal, la chose étant métaphysiquement impossible, mais à l'expérimenter dans les âmes individuelles qui ne sont pas autres que lui, mais des parties personnelles de lui-même. En permettant le mal, le mal moral, Içvara est innocent, parce qu'il transfigure ce mal nécessaire par la responsabilité et la justice garantes de son essentielle bonté.

Ainsi le *Brahman-âtman* en tant que Personne suprême, en tant que Seigneur de âmes et de l'univers s'avère tout ensemble comme le principe et la fin de tout ce qui est. Et la parfaite coïncidence en lui de ces deux aspects reste, il faut le redire, une des marques caractéristiques de la doctrine du Védânta. A cause d'elle le salut y apparaît comme un retour à la source, à la différence de la conception bouddhique ancienne dont l'eschatologie ne cherche pas à rejoindre l'ontologie ou ce qui lui en tient lieu. A cause d'elle le déploiement du monde n'est réductible ni à la phase active d'un panthéisme naturaliste, ni à la fécondité asservissante d'un *karman* conçu comme un pur automatisme moral. Le panthéisme et la « physique du mérite et du démerite »¹ ont leur place dans la synthèse çankarienne, mais une place subordonnée.

L'Oupanichad enseigne en effet que la création suit à un désir, à une volonté créatrice du Suprême Seigneur : « Je souhaite de me multiplier, de me créer moi-même ! » Et l'Écriture ajoute qu'Içvara est vrai dans ses désirs, vrai dans ses conceptions et ses volontés — *satyakāma*, *satyasaṅkalpa*. Comme l'indiquent le mot *kāma* (désir) et surtout celui de *saṅkalpa* dont la connotation enveloppe à la fois le pouvoir formateur, « plasmateur » que possède à l'égard de l'indétermination par défaut de Mâyâ, l'intelligence divine, et le pouvoir de réalisation et d'actualisation par lequel elle se manifeste comme volonté, la vérité dont il

1. Cette formule, si expressive en sa concision, est de M. Louis de la Vallée Poussin

est ici question est une vérité ontologique et pratique différente à la fois de la vérité purement ontologique de l'absolu et de la vérité pratique formée plus que formatrice, qui est celle du monde. Ontologique parce qu'elle s'adresse à l'être même et de sa générosité, pratique parce qu'elle se porte vers le vide et la plasticité de ce qui n'est pas encore pour les ordonner et combler. Vérité d'un art souverainement efficace, maître de ce qu'il crée, maître des règles mêmes suivant lesquelles il crée. Mais aussi vérité morale, sincérité, intégrité, pureté du don de soi dans l'acte créateur, car le vœu de se multiplier, *Içvara* ne saurait l'arrêter à la création d'êtres inanimés qui ne l'engagent pas, qui ne soient que ses effets extérieurs et lointains. Dans cette création matérielle Il entre lui-même, sous la perspective du soi-individuel¹. Et le soi individuel, c'est une partie de lui-même, c'est quelque chose de son cœur et comme de ses entrailles. Par les âmes, il conserve avec la création une intimité qui n'est pas seulement celle de sa puissance et de son jeu divins, mais encore celle de sa bonté. Tout cela, plénitude et délicatesse de l'art créateurs, bonté, douceur, suavité de la présence et de l'action morales du Seigneur, l'Inde l'exprime en un mot déjà cité, mais dont les résonances sont infinies : « Il ne fait violence à aucun être² ». Rappelons-nous la doctrine aristotélicienne sur la nature, l'art et la violence : elle nous peut être ici, par comparaison, d'un grand secours. Ce n'est pas jouer sur les mots que de rapprocher la « violence » telle que l'a conçue philosophiquement un Grec, de la « violence » indienne, encore que, bien évidemment, la structure et le point de départ des deux notions soient fort différents. Suivant Aristote, la violence s'oppose à la nature, étant ce qui contraint une essence ou nature du dehors. Elle s'oppose aussi à l'art en sa conception pure : qu'il s'agisse en effet de ces arts qui, tel la logique ou l'éducation, aident à l'œuvre de la nature, ou des arts de pure invention, l'artiste, à la grecque, continue la nature : non pas en ce sens qu'il en doive nécessairement copier les produits, mais en ce sens qu'il prolonge son mouvement. L'aristotélisme médiéval dira que l'art humain est une participation de l'art créateur de Dieu. Il est donc accidentel à l'art de comporter quelque violence à l'égard d'une nature préexistante à son opération. Et plus l'art est génial, plus il est proche de son principe divin, plus il est délicat et « non-violent » dans l'usage qu'il fait à ses fins propres des natures qui lui sont données. Pour le Védānta la nature comporte deux aspects étroitement solidaires : elle est à la fois une spontanéité ontologique déterminée et relativement stable, et une habitude, un produit du *karman*, qui ayant été faite

1. *pravīṣati jīvātmanena.*

2. *ahimsan sarvabhūtāni.*

par l'homme peut être défaite par lui. Solide comme un univers une telle nature récite donc en elle-même et dans sa plus authentique spontanéité comme le vœu ou l'amorce de sa propre résolution. La violence est au cœur de la nature, elle y coexiste avec la spontanéité, la mort y ronge la vie de par la loi même de la vie : c'est l'insurmontable ambiguïté de Mâyâ. Sur de telles prémisses l'art ne peut-être conçu comme prolongeant la nature : il suscite un ordre en marge de celle-ci, un ordre composé, serré, dense, parfait¹, sévèrement protégé contre les vulgarités et les relâchements de la nature et de la vie², un monde séparé où la violence même n'est plus violente parce que transposée en émotions nobles, transfigurée en beauté. Mais il est un point où la nature, et l'art coïncident, c'est l'acte créateur d'Içvara, dont toute violence est exclue³. Il procède par irrésistible douceur, gouvernant les êtres du dedans et leur étant plus intérieur qu'eux-mêmes à eux-mêmes. De ce point de vue la nature n'est pas qu'une habitude ; elle est avant tout l'expression de l'être. Sans doute ce dernier aspect n'est-il tout à fait aboli à aucun moment du développement universel, mais par rapport à l'homme plongé dans l'obscurité de la transmigration, il s'efface devant l'autre qui devient pratiquement prédominant. Dans la pensée du Seigneur au contraire, c'est la manifestation de générosité du Brahman qui l'emporte, et la fécondité du *samsâra*, cette « grande peur »⁴ des créatures, y est connue selon son visage de bonté. C'est qu'il est deux manières de reconnaître le caractère illusoire des apparences, deux modes de détachement : il y a le détachement de celui qui n'est pas encore complètement détaché et qui pour consommer sa délivrance met toujours l'accent sur la vanité de l'illusion. Pour celui qui, au contraire, est complètement affranchi, l'illusion a cessé d'être redoutable ; il la voit dans sa vérité qui est disponibilité à l'égard de l'être, mais lui seul est à même d'apprécier justement cette vérité. Telle est par excellence et de toute éternité la condition d'Içvara.

Faut-il ajouter maintenant que la notion indienne de violence et de non-violence part d'une expérience humaine tout affective et beaucoup moins élaborée que la méditation savante d'un Aristote sur les contraintes métaphysiques auxquelles la nature vient briser sa spontanéité et par lesquelles l'art voit s'alourdir la délicatesse de ses cheminements ? Mais quelque immédiate que puisse être l'expérience de la servitude et de la douleur en ce monde, il s'en faut qu'elle

1. *samskrta*

2. *prākṛta*

3. Et par conséquent l'art humain continue l'art divin, mais dans une autre ligne que la nature profane.

4. Ainsi s'exprime la Bhagavad Gîtâ.

reste pour l'Inde une expérience brute, et c'est dans le contexte des doctrines de l'acte et de la transmigration qu'elle est, pour ainsi dire, naturellement pensée, de manière à envelopper toute une métaphysique implicite. Il est bien vrai que la non-violence du Seigneur correspond à ce que nous appellerions sa bonté et sa miséricorde ; il n'est pas moins vrai que cette bonté et cette miséricorde sont solidaires d'une conception de l'art et de la toute-puissance d'Içvara, dont nous venons d'esquisser la description.

CHAPITRE II⁹

Râmânoudja

Nous ne saurions mieux ouvrir ce chapitre qu'en laissant Râmânoudja lui-même épancher d'un seul mouvement sa piété et sa doctrine :

« Or donc le Seigneur de Çrî ;

- » incompatible en Sa nature avec tout ce qui est indésirable ;
- » n'ayant d'attention qu'à l'excellence et la beauté ;
- » dont la forme propre n'est que connaissance et béatitude infinies ;
- » grand océan de multitudes innombrables de qualités excellentes,
- » essentiellement illimitées et surabondantes dans l'ordre de la connaissance [et] de la puissance, de la force, de la domination, de l'héroïsme et de l'ardeur ;
- » trésor de qualités infinies, chères à son cœur, conformes à son
- » inclination profonde, sans discordances, inconcevables, divines,
- » admirables, éternelles, irréprochables, insurpassables, telles que
- » l'éclat, la beauté, la grâce, la jeunesse... ;
- » de forme divine ;
- » paré d'ornements appropriés à sa nature dans lesquels Il trouve
- » sa joie, divers, variés, infiniment merveilleux, éternels, irréprochables,
- » sans limites, divins ;
- » équipé d'armes conformes à sa nature, innombrables, d'une incon-
- » cevable puissance, éternelles, irréprochables, insurpassables, excel-
- » lentes, divines ;
- » doué d'une forme propre, de qualités, d'une majesté, d'une sou-
- » veraine domination, chères à son cœur, conformes à son inclination
- » profonde, éternelles, irréprochables ;
- » bien-aimé de Çrî pour la multitude des qualités illimitées, surabon-
- » dantes innombrables, excellentes que sont ses vertus... ;
- » dont les deux pieds sont incessamment loués par les sages innom-
- » brables, doués de multitude de qualités infinies dans l'ordre de la
- » connaissance [et] de l'action, irréprochables et insurpassables,

- » n'ayant de repos et de délices qu'en ce surplus de Son être qui
- » dépasse la complétude du leur, et qui tout ensemble constants en
- » leur nature essentielle et diligents en la diversité des actions exté-
- » rieures, se conforment toujours à Sa volonté ;
- » qui, parce que sa forme propre et sa nature sont telles que la
- » parole et la pensée ne les peuvent circonscrire, est doué d'une
- » gloire infiniment grande et merveilleuse, abondante en objets,
- » moyens et lieux d'expérience heureuse, infinis, variés, chers à son
- » cœur ;
- » dont les dimensions sont infinies ;
- » éternel ;
- » impérissable ;
- » irréprochable ;
- » inaltérable ;
- » siège de l'espace suprême ;
- » qui se joue à faire surgir, se développer et résorber l'univers rempli
- » de la diversité et variété des objets et sujets d'expérience affective ,
- » le suprême Brahman ;
- » la Personne suprême ;
- » Nârâyana !
- » immuable en sa forme propre, lors même qu'Il a produit l'univers
- » depuis Brahmâ [le démiurge] jusqu'aux êtres sans mouvement ;
- » qui tout inaccessible qu'Il est à l'effort de méditation le plus
- » concentré et à l'adoration des hommes et des dieux y compris
- » Brahmâ, assume pourtant, sans perdre aucunement son essence la
- » plus propre, certaines formes [accessibles] quoique de constitution
- » homogène à sa divinité, et ce de sa pure initiative, parce qu'Il est
- » un grand océan sans rivages de compassion, de bienveillance, de
- » parentale tendresse, de générosité ;
- » vénéré, chargé d'honneurs propitiatoires par les générations hu-
- » maines selon que d'âge en âge Il est descendu parmi elles, leur fai-
- » sant atteindre les fruits convenables dans l'ordre du salut, des
- » observances sacrées et des obligations morales, de la richesse et du
- » plaisir ;
- » qui s'est rendu visible aux regards de tous les hommes, même des
- » moins dignes, tels que nous, afin d'apaiser les souffrances de la trans-
- » migration, en effectuant ce que l'on appelle la *descente pour le*
- » *fardeau de la terre* ;
- » qui accomplit les « gestes » destructrices des tourments de toutes
- » les créatures supérieures et inférieures ;
- » qui sature l'univers de l'ambrosie de ses regards et de ses paroles,
- » calices pleins de pitié, d'amitié et d'affection sans limites, après
- » avoir tué les démons Poûtânâ, Çakata, Yamala, Ardjouna, Arichta,

» Pralamba, Dhenoukâsoura, Kâlîya, Keçin, Kouvalaya, Apîda,
 » Tchânouïra, Mouchtika, Kaousala, Kamsa... ;

» qui par la révélation des multitudes de ses qualités insurpassables
 » telles que sa beauté et sa bienveillance a converti Akroûra, Mâlâ-
 » kâra et d'autres en fidèles du Suprême Seigneur, puis fait descendre
 » parmi nous en tant que moyen de réaliser cette Délivrance définie
 » comme la fin souveraine de l'homme, la sainte discipline de *bhakti*
 » dont Il est lui-même l'objet, telle que le Védânta la propose, accom-
 » pagnée de la connaissance et de l'action ses auxiliaires...¹ »

C'est dans ce ruissellement d'épithètes laudatives que Râmânoudja ouvre son commentaire sur la *Bhagavad-Gîtâ*. Mais le lyrisme ne nuit ici en rien à la précision dogmatique et c'est un résumé à peu près complet de la théologie vichnouïte qui nous est présenté en ces quelques lignes, en sorte que les pages qui vont suivre ne feront la plupart du temps qu'explicitier le contenu de leurs déclarations magnifiques.

Un certain nombre de traits majeurs s'imposent d'abord à notre attention.

En premier lieu, la nature du Brahman se définit d'une double manière, négativement et positivement, comme « exempte de toute

I. R. G. Bh., Introduction.

atha śrīyaḥ patirnikhīlaheyapratyanīkākalyāṇaraktānānantaḥjñānānandarīkāsvarūpaḥ svābhāvīkānavadhīkāśīyāḥjñānaśaktibalarīśvaryaadhairyatejāḥprabhītyasañkhyeyakalyāṇaguṇagaṇamahodadhīḥ svābhīmatānurūpāḥkarūpācāntyadvīyādbhūtānityaniravadyanirvātīśayauḥvalyaśaundaryalāvaṇyayauvanādīyanantaḥguṇamādhīrdivyarūpaḥ svocitavivīdhavicitrānantāścaryamityaniravadīyāparimitadvīyabhūṣaṇaḥ svānurūpāśaṅkhyācīntīyāśaktimītyaniravadyanirvātīśayakalyāṇadvīyāyudhaḥ svābhīmatānurūpānityaniravadīyasavarūpa[rūpa]guṇavibhavarīśvaryaḥ śīlādīyanavādhīkāśīyāśaṅkhyeyakalyāṇaguṇagaṇaśrīvālabhaḥ svasaṅkalpānurvīdhāyīsvarūpāsthitipravṛtībhedāśesaśatāikarātīrūpāniravadīyanirvātīśayaḥjñānakṛyādīyanantaḥguṇagaṇavarāparimitaḥ sūribhīranavaratābhīṣṭutacarāṇayugalo vānmanasāparīcchedīyasavarūpasvabhāvatayā svocitavivīdhavicitrānantābhogyabhogopākaraṇaḥbhogasthānasamvāddhānantāścaryamahāvīrībhūtir anantaḥparimāṇanītyaniravādīyaniravadīyākṣaraparamavyomanīlayo vivīdhavicitrabhogyabhogokṛtvargapūrṇanīkhīlajagādudāyavīrībhavalayaśīlāḥ parābrahmabhūtaḥ puruṣottamo nārāyaṇo brahmā-dīsthāvarāntaḥ nīkhīlaṃ jagatṣṛṭvā svena rūpeṇāvasthīto brahmādivedāmanu-ṣyānām dhyānārcanādīyagocarō 'pyapārākṛtīrnyasauśīlyavātsalyaudāryamahodadhīḥ svayam eva rūpaṃ tatsaḍātīyasamsthāmaṃ svasvabhāvamajahadeva kurvams-teṣu tesu lokeśvavātīryāvalīrya tairstāvīrādīhitastattadīśṭānurūpaṃ dharmārthakāmamokṣaphalaṃ prāpayanībhūbhārāvaiśāraṇāpadeśēnāsmadādināmapī saṃsāraduḥkhaśamanāyā sakālamānuṣyanayanavīsayatām gataḥ parāparanīkhīlajana-saṃtāpāharāṇī ceṣṭītānīmīḥkurvanpūtānāśakāṭayamālārjunārīṣṭāpralambadhenukā-surakālīyakeśīkūvalayāpīḍācānīrāmuṣṭīkākāśalakṣmīdīn mhatīyānavadhīkādayāśauhārdānūrāgarbhāvalohānālāpāmīrīrīsvāmāpyāyā yannirvātīśayaśaundā-ryasauśīlyādīguṇagaṇāviśāreṇākṛūrāmālākārādīkāṇparamabhāgavatānīkṛtvā ... paramapuruṣārīhalakṣaṇamokṣasādhanaṭayā vedāntodītaṃ svavīśyaṃ jñānakar-mānuḥgrhītaṃ bhaktīyogamavātīrayāmāsa |

imperfection ou déficience »¹ et « constituée par des qualités de pure excellence »². Notre texte le répète sans cesse, d'une part nous affirmant une fois pour toutes que Brahman est « incompatible en sa nature avec tout ce qui est indésirable », puis nous redisant chaque fois qu'il nous révèle quelque nouvelle qualité divine, qu'elle est *irréprochable*, et d'autre part accumulant les attributs de perfection non sans en souligner inlassablement l'infinitude, la plénitude et la pureté. Cette formulation gémisée revient très fréquemment sur les lèvres de Râmânoudja ; elle exprime la double démarche apophatique et prophatique de la théologie telle que la conçoit le Maître. Et le *Grand Commentaire* consacre à son développement un chapitre entier qu'il intitule : « chapitre du double caractère »³.

En second lieu, encore que Brahman soit doué d'un nombre infini de qualités infinies, six d'entre elles forment un groupe privilégié⁴ dont les deux premières, la connaissance et la puissance⁵, ont droit à une place éminente.*

Il faut noter ensuite que si parmi les vocables signifiant proprement le divin en tant que sujet universel, fondamental et ultime, le terme neutre de Brahman est souvent employé par extension comme un pur équivalent des dénominations personnelles telles que *Personne suprême*, *Suprême Seigneur*, *Nârâyana* etc..., ce n'est aucunement pour atténuer le primat de la personnalité, inamissible dans la présente doctrine.

Il apparaît aussi que les innombrables attributs de Brahman ne sont pas tous de même nature : les uns sont constitutifs de son essence spirituelle, les autres relèvent d'un ordre moins élevé, intermédiaire entre l'esprit et la matière et qui se nomme « pure essence » ou « gloire éternelle »⁶ : tels sont le corps de gloire, les ornements, les armes de Nârâyana. Et nous savons qu'à titre d'éléments de son corps cosmique les âmes individuelles et la nature matérielle doivent être aussi rapportées au Brahman comme ses qualités propres, comme ses *modes*⁷ spirituels ou non-spirituels.

Enfin le créateur soutient avec ce corps cosmique, sa création, un double rapport : un rapport nécessaire de causalité qui inclut la note de jeu mais dont un autre aspect est de justice et d'impartiale application de la loi du *karman*, et un rapport de libre grâce pénétrée

1. Ç. Bh., III. 2. 11. *nirdoṣatva*.

2. id. *kalyāṇaguṇātmatva*.

3. Ç. Bh., III. 2. 11 à 25 incl., *ubhayavṛṅgādhikaraṇa*.

4. Ce sont *jñāna*, *śakti*, *bala*, *aīśvarya*, *dhairya* (ailleurs *vīrya*) et *tejas*, c'est-à-dire la connaissance, la puissance, la force, la domination, l'héroïsme, l'ardeur.

5. Soit *jñāna* et *śakti*.

6. *śuddha sattva* et *nitya vibhūti*, d'après Çrī Nivâsa.

7. *prakāra*.

de compassion qui ne s'adresse qu'aux âmes et leur donne de s'affranchir de la transmigration et d'accéder non seulement à la délivrance des liens qui enserrent leur nature, mais surtout « au repos et aux délices en ce surplus de Son être qui dépasse la complétude du leur » par le moyen des voies d'oraison, tandis que d'autre part l'économie du gouvernement providentiel comporte un double régime de manifestations divines, les unes plus apparentées aux hypostases de la pensée hellénique ¹, les autres qui seraient plutôt des incarnations ² et dont Krichna et Râma sont les plus augustes et les plus complètes, sans préjudice de la révélation impersonnelle des Védâs et du Védânta.

* * *

Râmânoudja prend un soin tout particulier pour établir la grande thèse védântique selon laquelle la Révélation est l'unique source de connaissance valide touchant l'existence et la nature du Brahman ³. Comment, en effet, donnerait-Il prise soit à la perception, soit à l'inférence, lui qui « transcende absolument l'ordre sensible » ? ⁴

Considérons d'abord la « perception » ou plutôt l'« intuition naturelle » (*pratyakṣa*), qui est de deux sortes suivant qu'elle se produit moyennant l'exercice spontané de nos organes de connaissance, externes ou internes ⁵, ou par un effort supra-normal de concentration mentale ⁶. Il est trop clair que les sens externes ne sauraient entrer en contact — ce qui est la condition même de leur exercice — avec l'Esprit absolu. Quant au sens interne il n'est instrument adéquat de connaissance que pour ses propres modifications subjectives et particulièrement ses affections, plaisir, douleur etc... Un objet transcendant, si profonde qu'en puisse être l'immanence, lui reste entièrement inaccessible. L'intuition supranormale de son côté n'est en définitive qu'une forme de mémoire ⁷. Elle ne nous procure aucune connaissance originale du point de vue de son contenu objectif ⁸; elle se contente de faire revivre des expériences et des connaissances originales antérieures ⁹. Elle n'est pas à proprement parler une source de connaissance ¹⁰. Ce qui la distingue, c'est la clarté et la

1. Les *vyūha* ou divisions. Cf. infra p. 326, et R. O. D., p. 73 n. 1.

2. Les *avatāra* ou descentes.

3. Cf. Ç. Bh., I. 1. 3 (*śāstrayonitvādāhikarāṇa*).

4. *atyantātīndriyatva*.

5. *indriyasambhava*.

6. *yogasambhava*.

7. *smṛtimātra*.

8. Elle n'appartient donc pas à la catégorie *anubhava*.

9. *pūrvānubhūta*.

10. *tasya na prāmāṇyam*.

vivacité de sa manifestation dues à l'intensité exceptionnelle de l'efficiences mentale mise en œuvre ¹, efficacité telle qu'elle peut aller jusqu'à réveiller des impressions enfouies dans le plus lointain passé, celui des existences antérieures. Mais il n'est rien en cela qui nous permette de dépasser l'expérience : nous y sommes rivés autant que jamais ; qu'une telle perception prétende avoir accès à un objet supra-expérimental, elle n'est plus qu'erreur ².

L'« inférence » (*anumāna*) ne saurait faire valoir de droits supérieurs à ceux de la perception, qu'il s'agisse de l'inférence fondée sur un fait d'observation particulière ³ ou de celle qui s'appuie sur des observations générales ⁴. Les plus intrépides logiciens reconnaissent eux-mêmes qu'on ne peut assigner à la première aucune connexion avec une réalité suprasensible ⁵. Et la seconde ne peut s'appuyer sur « aucune caractéristique qui soit nécessairement associée à la présence spéciale » d'une intelligence personnelle capable de voir et de construire la « réalité cosmique » ⁶.

Râmânoudja, pas plus que Çankara, n'entend insinuer que les enseignements scripturaires puissent être contraires aux lois qui régissent le fonctionnement correct de notre esprit empirique ni violer le principe de contradiction ⁷. Mais d'une part il constate que nulle tradition doctrinale ⁸ purement humaine n'a été capable de rejoindre en fait la Révélation ; certaines ont aperçu des fragments de vérité ; toutes, en définitive, sont restées bien loin de la vérité complète, et ce, bien souvent, par l'entraînement même d'inférences formellement correctes et qui prétendaient conclure de faits généraux dans l'ordre de l'expérience à des réalités semblables dans l'ordre mét empirique. D'autre part nous sommes avertis qu'en droit non seulement la théologie mais la métaphysique tout entière dépendent de la Révélation ; et malgré de fortes nuances cette dépendance n'apparaît pas moins étroite aux yeux de Râmânoudja qu'à ceux de Çankara lui-même, le grand champion de l'orthodoxie ⁹. Celui-ci tient en effet que l'être et ses lois ne se

1. *bhāvanāprākarsa*

2. *tasya bhramarūpatā*

3. *viśesato dṛṣṭa*.

4. *sāmānyato dṛṣṭa*.

5. *atīndriye vastum sambandhādhāraṇaviraha*.

6. *samastavastusākṣātkāratannirmāṇasamarthapurusa viśesanīyatam... na lñgam...*

Cf. en sens contraire : N. S., I. 1. 5 et M. W., sub verbo *sāmānyatas* :

« According to *sāṃkhya* and *nyāya*, it (*sāmānyato dṛṣṭam anumānam*) furnishes evidence of what transcends the senses, such as the paths of heavenly bodies, the existence of air, ether, soul, space, time etc... »

7. *aviruddha*.

8. *smṛti*.

9. Cf. sup. Liv. I. ch. II. p. 92 et la note.

réalisent vraiment que dans l'absolu et que la transcendance de l'absolu au monde signifie une atténuation de la réalité et de la vérité du monde, en sorte qu'il est presque permis de dire que le monde est plus au-dessous du principe d'identité que l'absolu n'en est au-delà. Pour Râmânoudja la transcendance ne résulte pas d'un effacement de l'univers devant le Brahman mais d'une exaltation de Dieu par rapport à un univers réel : l'ordre divin dépasse donc l'être tout court et ses lois essentielles, sans pour autant les contredire. D'un autre côté, tandis que Çankara conçoit la Révélation comme devant éveiller nos esprits serfs de l'expérience sensible à la conscience de leur participation latente aux idées et à l'entendement divins et de leur identité actuelle au Soi-même absolu, Râmânoudja professe qu'elle nous apporte des notions et des principes originaux dans toute la force du terme. La notion de causalité, par exemple, telle que l'Écriture nous la propose n'est pas une simple restauration de l'intégrité perdue de cette notion, mais bien une notion nouvelle, résoluble cependant en termes de causalité empirique, car tout enseignement doit se rendre accessible et parler un langage qui soit à la portée de l'auditeur. Dans le monde, la cause substantielle et l'agent intelligent sont distincts. Dans la causalité divine ils se rejoignent sous une unité supérieure, absolument imprévisible par la seule considération des éléments qui viennent se composer harmonieusement en elle. Seule donc la Révélation nous procure une conception intégrale de la causalité, seule elle permet la constitution d'une métaphysique et à plus forte raison d'une théologie. Râmânoudja d'ailleurs ne s'en tient pas moins fermement dans une perspective *univociste*, ainsi que nous aurons maintes occasions de le constater au cours de ce chapitre. S'il est bien vrai, en effet, que le Brahman « n'entre sous aucun genre commun avec quoi que ce soit d'autre »¹, néanmoins toute perfection lui doit être attribuée. Or une perfection ne change pas de définition essentielle en passant de l'ordre créé à l'ordre incréé ; elle change seulement de mesure finie là, infinie ici, en même temps que de substance prochaine finie là, infinie ici. Et cela suffit pour que son mode incréé échappe à notre connaissance naturelle obligée de se mouvoir dans la sphère du créé et donc incapable d'appréhender avec certitude une perfection actuellement infinie et moins encore la synthèse d'un nombre infini de perfections dans une substance infinie. Il est vrai que la faculté de connaissance de la créature elle-même est virtuellement infinie ; encore faut-il qu'une présentation objective adéquate réponde à cette capacité subjective. Or dans l'état de servitude, c'est par la porte étroite des sens que nous entrons en contact avec l'ordre des objets. Quant à l'âme en état d'intégrité et d'iso-

1. Ç. Bh., II. 1. 27 : *sakaletaravastuvrsajāñya*

lement¹ elle ne peut que se prendre elle-même comme objet. Il faut que par une initiative purement gracieuse, le Seigneur lui-même se donne à l'embrassement de notre capacité de connaître pour que la présence immédiate d'une infinité objective permette à son infinité subjective de s'actualiser pleinement². Anticipant sur cette Révélation face à face et cœur à cœur, la révélation védique vient à notre rencontre ici-bas : elle nous enseigne l'identité de nature des perfections créées et incréées et nous met en état de concevoir, sur son témoignage, et la transcendance de l'Incréé et sa merveilleuse consonance au créé, et qu'il soit indemne de toute contradiction. Il ne semble pas cependant que Râmânoudja puisse admettre, comme le faisait Çankara, que les arguments par lesquels nous expliquons, illustrons et défendons l'Écriture soient des preuves rationnelles au sens le plus fort du mot. Après comme avant la Révélation l'objet révélé transcende nos moyens naturels de connaissance proportionnés aux seuls objets sensibles. Notre raison ne peut répondre aux vérités qui nous sont ainsi divinement proposées et auxquelles nous adhérons par la foi, qu'en écartant les obstacles à l'intelligence de leur formulation et sans prétendre ajouter la vertu d'une nécessité démonstrative à l'attestation inconditionnelle qui fait toute la force des analogies dont se sert l'Écriture.

Nous ne saurions donc nous étonner de voir notre théologien déployer une vigoureuse dialectique contre les arguments purement rationnels des théistes, par exemple, dont pourtant il retiendra plus tard quelque chose lorsqu'il entreprendra de faire valoir la haute crédibilité des enseignements scripturaires.

Mais par delà notre nature adventice, sensible et raisonnante, la voix infiniment profonde et persuasive de la doctrine védântique réveille l'aspiration essentielle de notre âme. Et la sourde conscience de cette convenance intime, bien qu'elle n'ait ni évidence ni puissance de contrainte logique, est pratiquement plus décisive que tout autre argument. C'est là ce qui nous est d'abord suggéré par un touchant apologue : « Un jeune prince royal, passionné par ses jeux enfantins, « sort de la résidence princière et s'égare hors du bon chemin. Le roi « le considère comme perdu. Et lui-même, sans que l'on sache qui est

1. Cf. infra et R. G. Bh., VIII. 11. C'est l'état de *kaivalya*.

2. A l'objection que par sa présence d'immensité le Seigneur est constamment présent à l'âme et donc devrait en être connu constamment, Râmânoudja répondrait sans doute que la présence objective est une présence d'un ordre à part et qu'elle entraîne une relation réelle du connu au connaissant. Le Connu étant ici Dieu lui-même on conçoit sans peine qu'Il soit maître d'entrer avec une créature en cette relation qui lui livre Son intimité la plus profonde, ou de ne pas le faire, à son seul gré

« son père, est élevé et instruit dans la signification et la pratique des
 « enseignements du Véda par un brâhmane d'élite. Quand il a atteint sa
 « seizième année et qu'il est en possession de toutes les qualités ex-
 « cellentes de manière surabondante, une personne tout à fait digne de
 « créance lui tient ce propos : » Ton père est le souverain de tout ce pays;
 » c'est un prince doué de vertus : profondeur du caractère, libéralité,
 » paternelle affection pour son peuple, honnêteté de mœurs, courage,
 » héroïsme, valeur etc... Il demeure en sa capitale plein du désir de
 » te revoir, toi son fils perdu. « En entendant ce discours [le jeune
 « homme s'écrie] : » Mon père vit donc encore présentement et ce
 » père est comblé de toutes les perfections ! « [et cette pensée] le remplit
 « d'une joie insurpassable. Et le Roi, à la nouvelle que son fils est
 « vivant, en bonne santé, d'une beauté si exceptionnelle qu'elle ravit
 « l'esprit et la vue, et sachant tout ce qui est à savoir, a [désormais]
 « atteint tout ce qui est humainement désirable. Il fait alors le néces-
 « saire pour accueillir effectivement son fils ; et tous deux se trouvent
 « enfin réunis » ¹.

Le sens de ce petit conte est manifeste : le roi figure ici Içvara lui-même. Le fils du roi, c'est l'âme spirituelle que la passion a égarée et jetée dans les voies de la transmigration où elle a perdu conscience de sa filiation divine. Le pieux brâhmane représente la discipline bien-faisante de la société indienne orthodoxe. Le témoin digne de foi qui révèle au fils sa véritable personnalité, c'est l'enseignement sacré du Védânta qui révèle à l'âme l'existence de Dieu et sa parenté avec Lui, et cette attestation réveille en elle le cri du sang et l'allégresse de sa vraie nature recouvrée. La joie du roi signifie la bonté divine qui met son bonheur dans le bonheur qu'elle donne à sa créature. Les ordres que donne le roi pour que son fils soit ramené représentent l'efficacité et la nécessité de la grâce. Et la réunion finale c'est la béatitude immortelle de l'âme en communion immédiate avec Dieu.

Ainsi donc la révélation védântique dévoile à l'âme sa nature essentielle qui est d'être fille d'Içvara en établissant « l'existence d'un su-
 « prême Brahman qui, étant susceptible d'être connu par les âmes
 « délivrées comme non-différent d'elles-mêmes, engendre en elles par

1 Ç. Bh., I. 1. 4 : [yathâca] kaścîd rājakumâro bālakriḍāsakto narendrabhava-
 nānṁṣkrānto mārḡād bhrasṭo naṣṭa iti rājñā viññātaḥ svayaṁ cāññātapūṭyakaḥ
 kenaciḍ dviṣavaryeṇa vardhito 'dhigatavedaśāstrārthaḥ sodaśavarsaḥ sarvakalyā-
 ṇagunākarasthān pitāte sarvalokādhipatiḥ gāmbhīryaudāryavātsalyasaustīlyasa-
 ryaavīryaparākramādiguṇasampannas tvāmeva naṣṭam putram didṛkṣuḥ puravare
 tiṣṭhañi kenaciḍ abhiyuktatamena prayuktam vākyaṁ śṛṇoti cet tadānīm evāhaṁ
 tāvaj jīvataḥ putro matpitāca sarvasampatsamyādha iti niratiśayaharsasamanvito
 bhavati | rājāca svaputram jīvantamarogamatimanoharadarśanam vidītasakala-
 vedyaṁ śrutvānūpāpasamastapurusaṁrtho bhavati | paścāttadupādāne ca prayatate
 paścāttāvubhau saṅghacchete ceti |

« sa forme propre, ses qualités, sa puissance, ses actions, une béatitude « illimitée et surabondante »¹. Et nous découvrant la vérité de notre être, elle stimule notre désir spontané de nous posséder pleinement nous-mêmes... mais en Brahman à l'essence de qui nous participons. Ce désir foncier de l'âme ne fut jamais détruit. C'est lui qui est sous-jacent à la recherche des trois fins humaines subordonnées comme à celle de la fin suprême, et le passage des moins nobles de ces fins à la plus haute, du plaisir sensible à la délivrance, constitue une sorte de dialectique du désir par laquelle il se purifie, s'approfondit et se rapproche de sa spiritualité obscurcie et aliénée. Remarquons-le. Bien cependant, si l'aspiration essentielle de l'âme n'est pas détruite dans l'état de servitude — et il le faut bien, sans quoi nous ne souhaiterions pas d'en sortir — elle y reste aveugle : la notion même de « délivrance » semble le prouver dont le contenu négatif seul est déterminé, savoir l'affranchissement des liens du *samsāra*, tandis que son contenu positif, l'état de liberté, demeure indéterminé. En sorte qu'à prendre les choses de manière stricte, l'élan de notre cœur permet sans doute à notre esprit de postuler un ordre transcendant et vient corroborer les anticipations purement intellectuelles de nos réflexions sur l'être, la causalité etc. ; il ne saurait nous fournir de preuves décisives sur l'existence et la nature de cet ordre transcendant.

Il y a plus : sous un certain angle, nous dit Râmânoudja, l'esprit créé *n'est pas différent* dans son essence pure du suprême Brahman, et cette communauté de nature est la raison profonde pour laquelle c'est en Brahman que l'âme trouve sa véritable liberté, pour laquelle Brahman est la fin ultime de l'âme. Il n'en est pas moins vrai que sous un autre angle l'âme est distincte du Brahman et que celui-ci ne rentre sous aucun genre commun avec quoi que ce soit d'autre. Et comme pour confirmer ces deux thèses contrastantes, nous voyons Râmânoudja admettre une certaine forme de délivrance, c'est-à-dire de rupture définitive avec la transmigration où l'âme n'entre pas en communion *personnelle* avec Dieu mais *s'isole* dans sa nature propre et dans la béatitude qui lui est essentielle, en tant que cette nature propre a pour Soi-même le Suprême Brahman². Sans doute tient-il cette forme de salut pour inférieure à la béatitude qui nous vient de Dieu connu et aimé comme personne et non pas seulement comme substance et comme âme universelles et impersonnelles. Il l'admet néanmoins. Or c'est le même Brahman qui est Dieu personnel et substance

1. Ç. Bh., I 1. 4. *muktānām svasya cāvīśeṣenānubhavasambhava svarūpaguṇa-vibhavaśeṣtīaravadvādhāśayānandajanakaṃ parabrahmāstīn* |

2. C'est l'état de *kaivalya*, d'isolement. L'âme est dite alors *kevalin*, en isolement. Cf. R. G. Bh., VIII, 11 et seq., Ç. Bh., IV. III. 14, Ç. N. D., 8^e av.

universelle, et c'est la même nature spirituelle créée qui est capable de l'atteindre sous ces deux aspects. Ceci n'implique-t-il pas qu'il y a dans la « forme propre » de l'âme une sorte de redoublement essentiel, une possibilité réelle de s'arrêter à ce qu'elle a d'immédiatement commun avec le Brahman, c'est-à-dire de s'arrêter en soi-même, et une possibilité non moins réelle et positive, mais qui ne saurait s'actualiser sans une grâce suprême de Dieu, d'entrer en communion intégrale et personnelle avec Lui ? ou, si l'on préfère, que la participation de l'âme à la vie la plus haute et la plus réservée de la Dêité ne se réalise pas immédiatement et par les seules puissances de sa nature propre, bien que la convenance d'une telle participation soit inscrite en cette nature, mais à laquelle il ne saurait être satisfait sans la médiation de deux libertés, celle de la créature qui peut s'arrêter sur elle-même et celle de la grâce qui choisit à son gré ses élus ? Nous verrons au moment voulu comment et pourquoi Râmânoudja a cru devoir accepter ensemble ces deux morales en se bornant à les hiérarchiser : morale de l'immanence et de l'autonomie, morale de la transcendance et de l'amitié avec Dieu. Ce qu'il nous importe présentement de retenir ce sont les deux degrés selon lesquels l'esprit créé participe à son créateur, et qui sont de telle sorte que le premier degré appelle le second, mais que le second ne réponde que médiatement et conditionnellement à cet appel. Ces nuances doctrinales nous expliquent comment en un sens l'âme n'est pas différente du suprême Brahman puisque sa nature s'identifie à la nature de celui-ci et tend à communier intégralement à sa personnalité, et comment en un autre sens elle en est différente puisque cette consommation reste un don gratuit.

* * *

Mais ce problème exige d'être serré de plus près. Il nous est donc enseigné que la créature spirituelle est distincte du Suprême Brahman au point de vue de l'individuation, et qu'à un autre point de vue — il nous reste à le mieux déterminer — elle n'en est pas distincte ¹, qu'elle est de même essence ² en tant qu'elle forme une partie intégrante de son corps, que « la double nature [créée], celle de l'esprit et celle « de la matière, est de même essence que la Personne Suprême parce « qu'elle est un élément subordonné de son être ³ », et que l'ascète

1. *aviśeṣa*, cf. sup. p. 285.

2. *ekarasa*, m. à m. de même sève ou de même saveur. Cf R G Bh., VII. 15, 16, 17, 19.

3. R G. Bh., VII. 19 *cetanācetanasya prakṛtīdvayasya paramapuruṣaśeṣatakarasatā* |

« est devenu Brahman qui s'est établi fermement en la condition authentique de sa forme propre [d'esprit pur]... forme propre de son soi-même qui constitue la suprême béatitude...¹ »

Où chercher dans le système de Râmânoudja le principe de l'identité, sinon dans la *substance*, centre réducteur de toute sa méthapsique ? C'est pourtant d'identité *essentielle* que les textes invoqués ci-dessus ont l'air de nous parler, et le point de vue de l'essence n'est-il pas tout au contraire celui de l'incommunicabilité de natures variées ? Avec Çankara nous n'aurions ici nulle difficulté puisqu'il conçoit les essences comme entraînées par un dynamisme de transgression de leurs propres limites grâce auquel elles affirment leur identité radicale à l'essence unique, absolue et indifférenciée. Mais pour Râmânoudja la diversité n'est pas moins réelle ni définitive que l'identité, et l'aporie qui nous retient depuis quelque temps pourrait se formuler ainsi : comment, à partir des distinctions individuelles rejoindre l'identité de la substance universelle en passant par la notion d'essence ou de nature dont nous savons avec certitude qu'elle se différencie réellement et définitivement dans la variété des essences diverses et dont nous avons dit par ailleurs qu'elle est susceptible de fonder une relation d'identité à la manière dont une même sève fonde l'identité végétale, ou un même sang l'identité d'un père et de son fils ?

Il serait trop simple et trop superficiel de chercher la solution du côté de la communauté générique et spécifique, et de dire par exemple que l'esprit individuel est fils d'Içvara parce qu'il appartient comme lui au genre *esprit*. Cette manière de prendre l'identité de nature Râmânoudja l'a écartée de la considération des choses divines lorsqu'il nous a dit que le Brahman « n'entre sous aucun genre commun avec quoi que ce soit d'autre ». Il est vrai que cette formule n'est peut-être pas à prendre absolument au pied de la lettre, et que toute forme de communauté générique² n'est sans doute pas à exclure entre le Brahman et les créatures, qu'il s'agisse de l'être, de la spiritualité, de la substantialité ou de toute autre perfection pure. Mais cette communauté s'établit à travers de telles distances et s'en trouve tellement amenuisée qu'en vérité Râmânoudja ne peut la considérer comme une source d'intelligibilité suffisamment riche et tend à la laisser complètement de côté. De même que le principe de non-contradiction vaut certainement dans l'ordre divin, mais de manière tellement transcendante qu'il soit plus adéquat de dire qu'il n'y est pas violé, de même la notion de spiritualité est certainement valable pour Içvara mais de manière tellement transcendante qu'elle « ouvre » le genre

1. R. G. Bh., VI. 27 *brahmabhūtaṃ svasvarūpeṇāvasthitaṃ... uttamasukharūpamāśvasvarūpam...*

2. *jāti*.

esprit sur l'infini, ce qui revient presque à dire, pour nous, qu'elle en **sort**.

Si donc une identité de nature compatible avec une diversité réelle du même ordre, ne doit pas être cherchée dans le sens de la communauté générique enveloppant les diversités spécifiques, il nous faut bien revenir à notre premier point de vue et nous orienter vers la *substance* en tant qu'elle est le principe réducteur des essences.

Or, il est très remarquable que le terme neutre et impersonnel de *brahman* soit celui qui signifie cette perspective de l'identité essentielle dans la substance. Il nous est bien dit que l'esprit créé a même essence que la Personne suprême, mais non qu'il devient la Personne suprême : c'est Brahman qu'il devient. Et pourtant la notion de personne implique elle aussi celles de substance et d'essence, mais c'est d'une tout autre manière. Ce qui définit la personne, en effet, c'est d'être *pour soi*, et seule une substance, un sujet est *pour soi*, et non pas toute substance, mais une substance de nature spirituelle. Ce *pour soi* n'est pas égoïsme ni repli sur soi-même ; il y a communion entre les personnes par la connaissance et par l'amour, mais les personnes ne communient qu'en se distinguant et s'opposant. Dans l'impersonnalité du Brahman au contraire, les personnes — la Personne divine et les personnes créées — ne s'opposent pas, mais s'identifient radicalement parce que les substances dérivées doivent moins être envisagées, de ce point de vue, comme substances que comme modes ou attributs de la substance ultime.

Nous avons pensé devoir inclure dans le concept de Brahman tel qu'en use Çankara, la note d'*absolu* et celle de *sacré*, et nous avons vu qu'elles jaillissent l'une et l'autre du fond étymologique (réel ou imaginaire, il n'importe ici) de ce mot qui signifierait quelque chose comme l'abondance, la puissance, la grandeur, la générosité foncières de l'être. Que le Brahman de Râmânoudja réponde à la notion de *sacré*, la chose ne fait pas de doute. Il est aussi l'*absolu*, c'est-à-dire l'*irrelatif*, en ce sens qu'étant la substance universelle et la racine de toute identité, il ne laisse rien hors de lui-même à quoi il pourrait être référé. Mais sa simplicité n'est pas telle qu'elle exclue toute relativité immanente, puisque, sans parler de la complexité structurale de la Personnalité divine, il est à l'égard de sa création comme l'âme vis à vis de son corps, et comme la substance vis à vis de ses attributs.

Reportons-nous donc à la doctrine râmânoudjienne de la substance en mettant l'accent cette fois sur sa continuité possible avec la notion d'essence, gardant au surplus présente à l'esprit cette remarque que dans le système la diversité, la pluralité comportent deux interprétations bien distinctes : l'une en richesse et surabondance,

le non-être qu'elle implique étant purement logique, l'autre en déficience et pauvreté, le non-être dont elle doit faire état étant proprement ontologique. Ces deux interprétations sont valables ensemble quoiqu'à des points de vue différents, pour les substances finies, tandis que la première seule est adéquate à la substance universelle.

La clé du problème qui nous occupe doit se trouver en cette vérité métaphysique élémentaire que, si chaque attribut a son essence distincte et tout à fait propre, il y a aussi une essence de la substance qui contient d'une certaine manière les essences de ses attributs. Or cette essence est immédiatement et de soi substantielle ; si donc il est légitime, à la considérer abstraitement, de souligner que l'exigence, inscrite au plus profond de sa structure, de s'achever ou de surabonder en des attributs qui sont les expressions nécessaires de son être, est en même temps une exigence de distinction vis à vis de ces mêmes attributs, il convient de corriger cette abstraction en marquant avec beaucoup de force que cette essence est une substance dont la fécondité *produit* ces attributs et en l'identité foncière de laquelle ceux-ci reposent toujours. Inversement, s'il est vrai que la substance produit à l'intérieur d'elle-même ses propres attributs, elle le fait en vertu des nécessités de son essence, laquelle veut s'exprimer en une pluralité d'images d'elle-même, d'images claires et distinctes, distinctes entre elles et distinctes de leur modèle. Plaçons-nous maintenant dans l'unité concrète de l'essence substantielle : ne devons-nous pas affirmer que les attributs, bien qu'ayant chacun leur nature propre, sont de même nature que leur substance ?

On voit que Râmânoudja par un double et réciproque changement de point de vue, analogue à celui dont il joue, pour le même but, entre la notion d'âme et celle de substance, cherche à fondre dans une unité indéchirable et féconde les privilèges de la substance et de l'essence afin d'en constituer la transcendance inépuisable de son Brahman.

Nous pouvons prendre aussi les choses en partant des attributs : l'essence de chacun est distincte et complète en elle-même vis à vis de celles des autres attributs ; mais elle serait incomplète, ne serait pas elle-même si on la détachait de sa référence à l'essence substantielle, puisque tout son être est de l'exprimer sous un mode distinct dans l'unité de la substance. Bien donc qu'elle n'épuise pas la nature de la substance, elle est de même nature qu'elle, étant comme une perspective prise sur elle.

C'est bien une même sève, un même sang qui circule à travers la totalité d'un même être substantiel, tronc et rameaux.

Appliquons cette doctrine à l'esprit créé : c'est un attribut de la

substance universelle ; il a donc même nature qu'elle au sens que nous venons de dire, sens qui n'exclut ni la distinction individuelle, ni une distinction de nature inversement proportionnelle à la profondeur de participation du fini à l'infini.¹ Comme il s'agit ici d'un attribut créé la nécessité qui le rattache au Brahman n'est pas incompatible avec une certaine imperfection ; au contraire, c'est cette imperfection, cet investissement de l'être par le non-être qui conditionne l'état de *créature* ; et puisque l'être se caractérise par l'intériorité, le non-être est synonyme d'extériorité et pour un esprit d'*extraversion*. Or l'esprit est libre ; il peut, en cédant à l'attrait du non-être c'est-à-dire aux jeux de la nature inanimée, aggraver ce mouvement vers le dehors au lieu de le contenir : alors il tombe dans la situation d'un attribut qui serait détaché de sa substance, ce n'est là qu'illusion, bien entendu, et ignorance, car la substance ne peut rien perdre réellement de ce qui lui appartient ; mais pour la conscience finie tout se passe comme s'il en était ainsi, puisqu'elle ne s'appréhende plus dans son intégrité, laquelle inclut nécessairement son appartenance au Brahman. Après la conversion, l'âme revient à sa vraie nature, elle redevient Brahman dans l'ordre de la conscience, n'ayant jamais cessé de l'être dans l'ordre ontologique. Elle se connaît comme ayant même essence que la substance universelle et absolue. Elle a quitté le monde du péché, et même cet état neutre qu'est l'état profane ; elle est rentrée dans l'ordre du sacré.

Elle n'a fait pour autant que rejoindre à partir de sa propre individualité la substance spirituelle universelle sous son aspect impersonnel, et si profonde que puisse être une telle participation, elle est encore bien loin des possibilités ultimes de l'âme ; elle ne constitue qu'une *béatitude solitaire*². Béatitude authentique parce qu'inhérente à la nature même de l'esprit créé, béatitude suprême pour autant qu'elle est une effluence immédiate de la nature divine et qu'elle est goûtée dans l'identité même de la substance suprême. Solitude cependant, car la perspective propre à un tel état, si elle échappe à l'égoïsme en ce qu'elle s'ouvre sur l'infini de la substance première, n'y pénètre pas assez avant pour dépasser la sphère de l'impersonnel et atteindre à ces profondeurs intimes où veille, en acte pur, la Personnalité divine.

Jusqu'à ce Saint des saints aucune nature créée ne peut aller par ses seules forces. Néanmoins, toutes y tendent et d'autant plus

1. La nature matérielle aussi, étant un attribut de la substance ultime, est de même essence qu'elle. Mais sa participation à l'être en soi est moins profonde, puisqu'elle exclut la conscience, et donc sa nature propre inférieure.

2. C'est le *kavalya*.

qu'elles en sont plus rapprochées. Tendance active et nécessaire en vertu de l'unité d'essence dans l'identité de substance. Tendance inconsciente parce que lui manque, sauf révélation expresse, la claire connaissance de sa Fin. Tendance inefficace à ne considérer que ses énergies propres, parce qu'elle procède de la périphérie de l'être et de quelqu'une de ses manifestations particulières. Tendance à jamais inefficace dans la nature matérielle qui est une participation non seulement limitée, mais en quelque sorte inachevée de la nature divine. Tendance qu'une initiative gratuite de la Personne suprême peut rendre efficace dans les natures spirituelles créées.

* * *

Tel est donc ce Brahman infiniment riche dont l'essence ne s'exprime pas seulement dans l'infinité de ses perfections infinies mais encore par une générosité seconde et de surcroît dans l'infinité de ses modes finis, ce Brahman qui constitue « le principe transcendant de tous les êtres spirituels et non spirituels, leur cause et leur fondement, et qui ayant en elles toutes son corps et ses modes, est directement signifié par tous les mots (qui les désignent) » ¹. Oui, tout le langage et les mots les plus humbles signifient directement le Brahman absolu et sacré ², comme les réalités les plus viles participent à sa nature. La création n'est *profane*, que par une ignorance ou une abstraction qui est une demi-ignorance. La connaissance parfaite, la connaissance intuitive de l'absolu en voyant le divers dans l'identique, la pluralité dans l'unité, connaît la création dans le créateur, dans les abîmes sacrés de sa vérité brahmique.

Mais le rôle de la Révélation est précisément de nous faire passer de la connaissance profane à la connaissance sacrée. Elle devra donc aller du monde au Brahman. Elle devra remonter de l'effet au principe, soit pour définir positivement Brahman comme la réalité éminente de ses effets, soit pour le distinguer de toute espèce d'imperfection et pour écarter de lui toute espèce de déficience.

Râmânoudja s'attache d'abord à repousser une objection préalable qui prétendrait invalider dans le témoignage transcendant de

1. R. G. Bh., VIII Prologue *brahmano . nikhilacetanācetanavastuśeṣtvaṃ kāranaṭvamādhāratvaṃ sarvaśarīratayā sarvapraṅkāratvena sarvaśabdāvācyaṭvam . .*

2. En vertu de la « coordination fonctionnelle » (*sāmānādhikaranyā*) qui dans un jugement nous permet d'affirmer l'appartenance des attributs au sujet. Quand il s'agit du composé humain les attributs corporels sont référés au sujet principal qui est l'âme. A plus forte raison les modes corporels du Brahman qui ne lui sont pas joints du dehors doivent-ils lui être référés directement et principalement.

la Révélation elle-même l'usage des notions relatives à la causalité.

Le point de départ de la controverse est le texte de la Taïttirīya Oupanichad sur lequel s'appuie le second des *Brahma-sūtras*. Voici ce texte : « Ce dont naissent ces êtres ; ce par quoi, étant nés, ils vivent ; ce vers quoi ils tendent et en quoi ils se résorbent, fais effort pour le connaître : c'est Brahman »¹.

Or donc, déclare l'objectant, « la nature de l'attribut étant de « distinguer en séparant et excluant »², toute proposition qui contient une pluralité d'attributs doit être considérée comme une proposition collective, incluant plusieurs sujets réels, un par attribut, à moins que le sujet grammatical ne nous soit déjà connu par ailleurs comme signifiant une réalité individuellement une. Si par exemple quelqu'un vient nous dire « Dévadatta est noir, grand, fort etc.. » comme nous savons d'avance que le nom propre Dévadatta désigne une personne singulière et individuelle, aucun doute n'est permis : les trois attributs se réfèrent à un seul et même sujet réel. Mais il n'en va pas ainsi dans le cas dont nous sommes occupés. Le témoignage scripturaire est, selon vous, la seule source de connaissance compétente pour cet ordre transcendant qu'elle désigne d'une appellation par elle-même indéterminée, celle de Brahman, et dont précisément elle prend à tâche de nous enseigner la nature en lui conférant un certain nombre d'attributs. Et pourtant cette prétention est illusoire, car elle ne vient rejoindre en nos esprits aucune certitude engendrée par leurs normes naturelles de connaissance : ni la perception, ni l'inférence n'étant capables de nous faire appréhender quoi que ce soit au sujet du Brahman, les révélations sacrées n'ont en définitive où se prendre, et loin d'enrichir notre âme ne sont que thèmes à interprétations arbitraires. L'unité verbale du mot Brahman peut recouvrir une pluralité de causes d'espèces différentes — cause substantielle, cause efficiente, etc. — tout aussi bien qu'une cause unique en qui se rejoindraient ces différentes sortes de causalité. La structure du langage à elle seule ne peut rien décider à cet égard, puisque, répétons-le, certaines propositions à sujet unique doivent nécessairement être interprétées comme se rapportant à une diversité de sujets individuels. Ainsi la proposition : un bœuf a des cornes intactes ou mutilées ou pas de cornes du tout, n'a aucun sens si l'unité générique du sujet n'est pas résolue en une pluralité d'individus. Direz-vous que l'Oupanichad veut seulement ajouter ici une définition secondaire et complémentaire à la définition essentielle

1. T. U. III. 1 *yato vā imāni bhūtāni jāyante | yena jātāni jīvanti | yatprayan-tyabhisamvīśanti | tad viśvīṇāsasva | tad brahmeti |*

2. Ç. Bh., I 1. 2. *viśeṣaṇatvaṃ vyāvartakatvaṃ |*

qu'elle a donnée plus haut du Brahman en ces termes : « Brahman est « réalité, connaissance, infinité »¹ ? Vous ne faites que déplacer la difficulté : le sujet Brahman est aussi indéterminé dans cette définition prétendue essentielle que dans la définition prétendue complétive. Au fond « ces deux définitions n'ont de fondement que l'une par l'autre, chacune n'ayant de sens qu'en dépendance d'un aspect (du « Brahman) déjà connu par l'autre² ». Or c'est là un procédé logique manifestement vicieux qui les rend vaines toutes les deux.

A ces objections, qui ne manquent pas de force, Râmânoudja répond avec beaucoup de soin, et se rangeant aux côtés de l'auteur des Aphorismes maintient que « ce Brahman peut être connu par le moyen « de la production, de la conservation et de la résorption du monde, « qui le caractérisent secondairement »³.

Il n'est pas vrai d'abord que le terme de Brahman soit un pur symbole indéterminé ; au contraire il représente « quelque chose d'infiniment et excessivement grand et généreux, un pouvoir d'expansion infinie, puisque tel est le sens de la racine *brh* »⁴. Impossible de méconnaître la densité ontologique d'un sujet de cette sorte, et par conséquent aussi bien son unité que sa fécondité.

En second lieu, le texte de l'Oupanichad sur lequel porte la discussion se donne lui-même comme « un rappel explicatif conforme à une preuve antérieure touchant cette cause productrice du monde... »⁵ C'est ce qu'implique l'usage du pronom relatif par lequel il commence. Et cette preuve antérieure nous la trouvons dans la Tchândogya Oupanichad : « Au commencement, mon cher, il n'y avait que l'Etre, « unique, sans second... » jusqu'à : « Il produisit le feu... » La première articulation du témoignage révélé affirme qu'un principe unique, l'Etre en soi et par soi, est la cause efficiente et substantielle de l'univers, et les mots « sans second » écartent l'existence d'une providence autre que la sienne⁶. Les propositions suivantes — « Il pensa : « Je veux me multiplier, me procréer moi-même... Il produisit le feu... » — explicitent ces deux modes de causalité, efficiente et intelligente d'une part, substantielle de l'autre. L'éminence et la fécondité d'une telle cause, sont précisément ce qui est impliqué dans la notion de *brahman*, source d'infinie générosité. Quand donc la Taïttirîya Oupanichad revient sur la définition de ce Brahman pour analyser

1. T. U., II. 1. *satyaṃ jñānam anantam brahma* |

2. Ç. Bh., I. 1. 2. *itaretarapratipannākārāpekṣatvenobhayorlakṣaṇavākyayoranyonyāśrayanāt...*

3. *id.*, *jagadsṛṣṭsthitipralayairupalakṣaṇabhūtair brahma pratipattum śakyate* |

4. *id.*, *anavādhyāśayabryhat bryhānaṃ ca bryhaterdhatostadarthavāt* |

5. *id.*, *yathāprasiddhiḥ janmādikāraṇamanūdyate* |

6. *id.*, *nimittopādānakāraṇa, adhiṣṭhātṛ*.

les différents moments de son activité causale ¹, elle définit à nouveau un sujet qui nous est déjà connu.

Les doutes tirés de la nature distinctive des attributs sont vraiment hyperboliques et l'exemple allégué n'a pas du tout la portée générale qu'on veut lui donner. Il est bien évident que des attributs contradictoires ne peuvent se référer à un même sujet. Mais s'ils ne sont pas contradictoires leur pluralité n'est aucunement un obstacle à ce qu'ils convergent vers un sujet unique et se synthétisent en son unité. Or il n'y a nulle contradiction entre la production, la conservation et la résorption du monde. Elles ne présentent qu'une seule incompatibilité, celle de ne pouvoir être simultanées. Mais il est trop clair qu'elles nous sont données pour successives, et c'est tout ce que la logique la plus pointilleuse est en droit d'exiger.

Quant à l'autre définition de la Taïttirīya Oupanichad, l'objectant ne se rend aucunement compte de sa fonction véritable. Définir Brahman par ses opérations causales ² est non seulement juste mais particulièrement opportun et nécessaire quand il s'agit d'enseigner des créatures, c'est-à-dire des effets du Brahman. Rien ne peut toucher autant un effet que de lui dire d'où il procède et il n'y a pas de meilleure voie pour le conduire à un ordre transcendant que de le faire partir de lui-même et du besoin métaphysique et moral de cet ordre transcendant inscrit dans sa propre nature. Bien plus, la conception védāntique de la causalité impliquant une profonde communauté de substance entre l'effet et sa cause, le seul fait de procéder suivant une telle voie contient la révélation du grand trésor de l'Écriture, de l'identité de l'âme et du Brahman. Mais il est trop clair qu'un correctif énergique s'impose et que ce n'est pas à partir de l'effet connu sous son apparence empirique et profane que la nature du sacré peut être conçue. Une purification radicale est nécessaire qui nous fasse saisir au contraire l'infinie différence qui distingue l'essence divine de tout ce qui n'est pas elle. Et c'est ce que la formule « Brahman est Réalité, Connaissance, Infinité... » veut nous montrer. Le terme *réalité* signifie que Brahman est l'être absolument inconditionné ³, par quoi il se distingue de la nature matérielle, en perpétuelle mutation, et des âmes en tant qu'elles sont conditionnées par celle-ci. Le terme *connaissance* signifie que la faculté spirituelle par excellence est toujours actuelle en Brahman et toujours déployée selon toute son infinitude, jamais repliée, ce qui le distingue non seulement des âmes asservies mais des

1. Ce qui est le définir par des caractères secondaires (*upalaksana*), puisque c'est en parler plutôt par rapport au monde que par rapport au plus intime de lui-même.

2. Comme le fait la seconde définition de la Taïttirīya Oupanichad.

3. Ç. Bh., I. 1. 2 : *nirupādhihasattā*.

âmes délivrées elles-mêmes dont la vision est parfois contractée. Le terme *infinité* signifie que le Brahman n'est affecté d'aucune limitation soit de temps, soit de nature substantielle, que son essence et ses attributs sont également infinis, et par là il se distingue des âmes individuelles de rang suprême¹ dont ni la nature ni les attributs malgré leur surexcellence n'excèdent toute mesure dans leur perfection même.

La voie de la causalité dont le mérite réside en son caractère tout positif risquerait d'induire notre pensée alourdie par la chair à des représentations indignes de la divinité, si d'autres définitions, de mode plus négatif, ne venaient rétablir l'équilibre et maintenir la pureté de nos conceptions sur le divin.

* * *

Parmi les trois preuves principales de l'existence du Brahman qu'après Deussen nous avons cru pouvoir distinguer dans les écrits de Çankara, une seule, la preuve par l'ordre du monde², s'explicite nettement sous la plume de Râmânoudja. Argumentant une fois de plus contre la théorie *sāṅkhya* d'une nature naturante privée d'intelligence notre pieux védantin conclut ainsi : « Le principe causal universel dont vous êtes les avocats n'est pas capable de construire et d'ordonner cet univers varié, parce qu'étant lui-même dépourvu d'intelligence, il n'est gouverné par aucun esprit qui comprenne sa nature. Ce qui est tel, en effet, se trouve dans la situation d'une pièce de bois, par exemple, destinée à la construction d'un char ou d'un palais. L'expérience nous montre que cette pièce de bois, chose dépourvue d'intelligence, est dans l'impossibilité de produire de tels effets si elle n'est dirigée par un esprit qui connaisse sa nature, mais qu'elle entre en disposition de les produire si elle est dirigée par un tel esprit : d'où notre affirmation qu'une nature naturante qui n'est pas gouvernée par un esprit n'est pas la cause de l'univers »³.

Comme on le voit, l'argumentation est schématique mais ne manque pas de netteté. Çankara s'expliquait davantage. Râmânoudja ne croit pas utile d'établir que le monde comporte un ordre de finalité : cet ordre est une conséquence nécessaire de la doctrine du *karman*

1. Ces âmes éternellement bienheureuses louent et servent le Suprême Seigneur depuis l'éternité. Cf. *infra* p. 324 et n. 2.

2. *jagādracanā*. Dans la mesure bien entendu où l'on peut parler de preuves de l'existence du Brahman chez Râmânoudja

3. Ç. Bh., II. II. 1. *nabhavaḍḍuktaṃ pradhānaṃ vicitrajagādracanāsamarthaṃ | acetanātvē sati tatsvabhāvābhijñānādhiṣṭhitatvāt | yadevaṃ tattathā yathā rathaprasādādātmirmāṇe kevalādārvādikam | dārvāderacetanasya tajjñānādhiṣṭhitasya kāryārambhānupapattē darśanāt | tajjñānādhiṣṭhitasya kāryārambhaprayatīr darśanācca na prājñānādhiṣṭhitam pradhānaṃ kāraṇam ityuktaṃ bhavati |*

commune à toute la pensée indienne, hérétique autant qu'orthodoxe, à l'exception des seuls « libertins et matérialistes ». Ce qui lui importe ici c'est de montrer qu'un ordre de finalité suppose une intelligence ordonnatrice.

La brièveté de ce texte n'en est pas moins significative et vient corroborer les remarques que nous avons faites plus haut sur le caractère purement auxiliaire et secondaire des arguments de convenance par lesquels la réflexion théologique explique et défend la Révélation. Nous ne saurions nous étonner dès lors qu'une considération aussi fondamentale que celle dont Çankara faisait sa première preuve, savoir l'impossibilité d'un progrès à l'infini dans la série des causes, ne soit pas mise en évidence par Râmânoudja, mais qu'elle reste à l'état implicite dans les multiples et immenses développements qu'il consacre à la causalité. Quant à la troisième preuve çankarienne, la preuve par la conscience immédiate du Soi, elle ne saurait trouver place dans un système où la conscience créée est individuellement distincte de la conscience divine.

C'est donc bien dans la lumière de la Révélation qu'il nous faut pousser plus avant notre enquête sur le Brahman. Au préalable toutefois, et pour obéir à la maxime qui nous a été si souvent répétée, purifions notre conception du divin de toute imperfection, et plus précisément de celles qui affectent les esprits dans notre expérience mondaine, en nous gardant soigneusement cependant d'interpréter cette ascèse de purification intellectuelle dans le sens d'un primat métaphysique absolu de l'indétermination à la manière « non-dualiste ».

Prenant appui sur un chapitre de la Brihad-Aranyaka-Oupanichad qui se termine par la célèbre formule « non...non... »¹, l'*advaitavādin*

1. B. A. U. II. III. Nous citons d'après la traduction Senart :

1 « Il y a, en vérité, deux aspects de *brahman* : le corporel et l'incorporel, le mortel et l'immortel, le fixé et le mobile, le sensible et le transcendant.

2 « Le corporel est ce qui n'est ni l'air, ni l'atmosphère : c'est le mortel, c'est le fixé, c'est le sensible. De ce qui est corporel, mortel, fixé, sensible, celui-là est l'essence qui donne de la chaleur ; car il (le soleil) est l'essence de ce qui est sensible.

3 « L'incorporel est air et atmosphère : c'est l'immortel, c'est le mobile, c'est le transcendant. De cet incorporel, de cet immortel, de ce mobile, de ce transcendant, celui-là est l'essence qui est le personnage dans ce disque (soleil) ; car il est l'essence du transcendant.

« Ceci par rapport aux divinités.

4 « Et maintenant par rapport à notre individu :

« Le corporel est ce qui est autre que le souffle et que l'espace à l'intérieur du soi : c'est le mortel, c'est le fixé, c'est le sensible. De ce corporel, de ce mortel, de ce fixé, de ce sensible, celui-là est l'essence qui est l'œil ; il est, en effet, l'essence du sensible.

prétend que cette négation réitérée abolit toutes les qualifications qui ont servi au texte sacré comme de degrés pour nous conduire à l'ineffable et inconcevable Brahman et qui doivent s'effacer en sa pure simplicité.

Mais cette exégèse est manifestement abusive. « Il n'est pas possible » que l'enseignement antérieur sur la nature du Brahman comme » doué d'attributs distinctifs soit renié par la formule : Non ! non ! » car s'il en était ainsi, le chapitre se réduirait à un vâgabondage bavard. Il faut n'avoir pas tout son bon sens, en effet, pour mentionner » d'abord à titre d'attributs distinctifs du Brahman toutes les qualifications [dont le dit chapitre est rempli presque jusqu'à la fin] » et qui ne sont connues précisément comme étant ses attributs distinctifs par aucune autre source de connaissance, puis en un second » temps renier ce même propos. Encore que parmi les qualifications » mentionnées certaines soient établies à titre de choses par d'autres » sources de connaissance, celles-là même ne sont pourtant pas connues » par ces voies à titre de modes du Brahman. Quant aux autres, ni leur » forme propre ni leur fonction de mode du Brahman ne sont connues » [autrement que par la Révélation]. Puis donc qu'il ne peut y avoir » ici à l'égard de ces qualifications un simple rappel de connaissances » antérieures, il s'agit bel et bien d'une information voulue pour telle, » et par conséquent il ne peut être question de la dénier ; comme il » y a pourtant négation c'est le fait que la nature du Brahman soit » limitée à la description précédente qui est nié par la formule apophatique... [Ce] non ! non ! [signifie donc] : Pas ainsi ! Pas ainsi ! » [c'est-à-dire] Brahman ne se distingue pas exclusivement par les » modes qui viennent d'être énoncés... Et c'est bien pourquoi immédiatement après cette négation le texte assigne au Brahman » tout un ordre de qualités de surcroît... [lorsqu'il déclare :] « Car, » après celui-là dont on dit : Non ! il n'y a rien d'autre par delà. Et » son nom est la réalité du réel : en vérité, les souffles sont le réel ; des » souffles il est, lui, la réalité... » [En ce passage] le mot « souffles » se

5 « Quant à l'incorporel, il est le souffle et cet espace qui est à l'intérieur du » soi C'est l'immortel, c'est le mobile, c'est le transcendant. De cet incorporel, » de cet immortel, de ce mobile, de ce transcendant, celui-là est l'essence qui » est le personnage dans l'œil droit : il est, en effet, l'essence du transcendant.

6 « De ce personnage l'aspect est comme d'un vêtement couleur de safran, » comme d'une laine blanche, comme d'une coccinelle, comme d'une flamme, » comme d'un lotus, comme d'un éclair soudain. Et de celui qui sait ainsi la » prospérité brille comme un éclair soudain.

« Après cela, la formule : Non ! Non ! [*neti neti*] Car, après celui-là dont on » dit : Non ! il n'y a rien d'autre par delà. Et son nom est la réalité du réel » [*satyasya satyam*] : en vérité, les souffles sont le réel ; des souffles il est, lui, » la réalité ».

» réfère aux âmes individuelles parce que les souffles leur sont associés
 » [dans la transmigration]. Elles sont réelles pour autant qu'à la
 » différence de l'éther et du reste du monde matériel, elles ne subissent
 » aucun changement qui soit une mutation de forme propre... Mais
 » tandis que pour les âmes individuelles il y a contraction ou expansion
 » de la connaissance selon la qualité de leurs actes, pour la Personne
 » suprême qui est à l'écart de tout péché, il n'y a rien de pareil. Aussi
 » est-elle plus réelle que les âmes elles-mêmes. Et donc, puisque la clause
 » supplémentaire ajoutée à la formule négative assigne au Brahman
 » une multitude de Qualités [transcendantes], ce « Non ! Non ! » ne
 » dénie pas au Brahman d'être doué d'attributs distinctifs mais d'être
 » circonscrit par les attributs énoncés précédemment. Il est bien vrai,
 » par conséquent, que le Suprême Brahman se caractérise doublement
 » [i.e. positivement et négativement] » ¹.

Assuré désormais de ne pas verser dans l'indétermination à la faveur d'un légitime souci de pureté rigoureuse dans la considération des choses divines, Râmânoudja peut insister autant qu'il est nécessaire sur ce qui distingue Brahman de l'univers et spécialement des âmes : parmi toutes les créatures celles-ci ne sont-elles pas en effet les plus rapprochées du Créateur et aussi celles qui nous tiennent le plus à cœur et que, par conséquent, nous aurons le plus de tendance à substituer à Dieu lui-même par une misérable confusion ?

I. Ç. Bh., III. II. 21 : *nastadupapadyate yadbrahmaṇaḥ prakṛtaviśeṣavattvaṃ neti netīti pratīśidhyate it, tathā satī bhrāntaḥ pṛtāyāmānavāt | na hi brahmaṇo viśeṣaṇatayā pramāṇāntarāprajñātām sarvām tadviśeṣaṇatvenopadīśya punastadevūnūnmatāḥ pratisēdhati, yadyapi nṛdīśyamāneṣu padārthāḥ pramāṇāntarāprasiddhastathāpi tesāṃ brahmaṇaḥ prakāratvamaṇjñātameva, itaresāṃ tu svarūpaṃ brahmaṇaḥ prakāratvaṃ cāññātām, atastesāmanuvāddāsambhavād ātravopadīśyante, atastannīśedho nopapadyate yasmādevam tasmāt prakṛtīstāvattvaṃ brahmaṇaḥ pratisēdhatīdaṃ vākyaṃ | ye tu brahmaṇo viśeṣāḥ prakṛtīstādviśiṣṭatayā brahmaṇaḥ pratīyamāneyattā neti neti pratīśidhyate, neti neti narvaṃ narvaṃ uktaprakāramātraviśiṣṭaṃ na bhavati brahma, uktaprakāravīśiṣṭatayā yā brahmaṇa iyattā prakṛtī sātreṭi śabdena parāmrśyate ityarthāḥ | yataśca nīśedhānantarambrahmaṇo bhūyo guṇajātāṃ bravīti, ataśca prakṛtaviśeṣaṇayogitvāmātrīdaṃ brahmaṇaḥ pratisēdhati, bravīti hi bhūyo guṇajātāṃ, na hyetasmadīti netyanyat paramasti, atha nāmādheyam satyasya satyamiti prāṇā vai satyaṃ tesāmeṣa satyamityayamarīhaḥ iti neti neti yadbrahma pratīpādītaṃ tasmādetasmatādanyadvastu param na hyasti brahmaṇo 'nyatsvarūpaṭo guṇataścotkṛtāṃ nāstītyarthāḥ | tasya ca brahmaṇaḥ satyasya satyamiti nāmādheyam tasya ca nirvacanam « prāṇā vai satyaṃ teṣāmeṣa satyaṃ » itī prāṇaśabdena prāṇasāhacaryājñivāḥ parāmrśyante te tāvat satyaṃ vīyadādivatsvarūpānyathābhāvarūpaparīṇāmābhāvāt, tesāmeṣa satyaṃ tebhyo 'pyeṣa paramapuruṣaḥ satyaṃ nīvānām karmānugūṇyena jñānasāṅkocanīkāsau vīdyete paramapuruṣasya tvapahatapāpmanastau na vīdyete, atas tebhyo 'pyeṣa satyaṃ tataścaivaṃ vākyaśeṣoditaguṇavṛtāyogānneti netīti brahmaṇaḥ saviśeṣatvaṃ na pratīśidhyate, apītu pūrvaprakṛtīyattāmātram | ata ubhayaalingameva param brahma ||*

En bon scolastique, notre Docteur commence par susciter un certain nombre d'objections.

On nous enseigne que l'union au corps est pour l'âme spirituelle la cause de toutes les affections et plus particulièrement de la douleur, et d'autre part que le Brahman, la cause universelle consciente, est aussi l'âme universelle, que la nature physique, instrument de la douleur, et les âmes individuelles transmigrantes, sujets de la douleur, constituent son corps. Ne devons-nous pas conclure que le Brahman en vertu de l'action de la nature, souffre les douleurs infinies de toutes les âmes ? — Il n'en est rien, répond Râmânandja, car « ce n'est pas » le seul fait de demeurer dans un corps qui est cause de l'expérience » du plaisir et de la douleur, mais bien celui d'être soumis à l'empire » de l'acte, lequel a forme de mérite ou de péché. Or cela ne peut advenir au Suprême Soi qui est à l'écart de tout mal »¹. — Est-ce bien certain ? reprend l'objectant. Pourquoi l'acte ne produirait-il pas directement dans l'âme le plaisir ou la douleur qui constituent sa récompense, pourquoi l'entremise d'un corps serait-elle nécessaire si le corps n'était par sa seule nature cause des passions de l'âme ? Et s'il en est ainsi, quelles que soient l'innocence, la perfection et la pureté du Brahman, la relation qui le lie à un corps doit entraîner pour lui toutes sortes d'imperfections et de misères². Si vous vous plongez dans un bain de sang et de pus, la nature des choses veut que vous en ressortiez couvert de souillures : la qualité morale des intentions qui vous ont fait prendre ce bain horrible ne peut rien y changer. — L'objection est d'une extrême gravité et veut être réfutée soigneusement. D'abord les textes sacrés de la Révélation de la Tradition s'opposent absolument à la thèse qui vient d'être soutenue. Dira-t-on que des textes analogues chantent pareillement la gloire des âmes spirituelles dont on ne met pourtant pas en doute les misères ? Le parallélisme n'est qu'apparent. Sans doute les âmes sont-elles libres de tout mal et douées de qualités splendides si on les considère en leur nature essentielle. Mais dans la transmigration cette nature essentielle est voilée, et précisément en raison du *karman*, tandis qu'il n'est rien de tel en ce qui concerne le Brahman. D'autre part, il n'est pas vrai que « même les choses non-spirituelles soient essentiellement » et par leur forme propre hostiles aux fins de la personne ; mais c'est « en s'adaptant qualitativement à la nature des actes de ceux qui » sont sous l'empire de l'acte, et par la volonté de la Personne suprême,

1. Ç. Bh., I. II. 8. *na hi śarīrāntarvartitvameva sukhaduḥkhopabhoge hetur apitu puṇyapāparūpakarmaparavaśatvam, tattvapahatāpāpmanaḥ paramātmāna sambhavaḥ* |

2. Ç. Bh., III. II. 11.

3. Ç. Bh., III. II. 12.

« qu'une seule et même chose engendre du plaisir ou de la douleur
 « selon la diversité des temps et des personnes. Si l'action des choses
 « sur la réalisation des fins humaines était d'une sorte ou d'une autre
 « par les exigences de leurs essences, chacune devrait produire chez
 « tout le monde et toujours soit du plaisir soit de la douleur : ce n'est
 « pas ce que l'on constate, et la Tradition a dit, dans le même sens :
 » Ce qu'on appelle enfer et ciel c'est le péché et le mérite, ô Deux fois-
 » né ! Puisqu'une seule et même chose produit la douleur, le plaisir,
 » les accès d'envie, la colère, comment [du point de vue de leur action
 » sur les fins humaines] les choses seraient-elles ce qu'est leur essence
 » de choses ? Telle est objet d'amour, qui ensuite engendre la douleur ;
 » telle engendre la douleur, qui plus tard produit aussi le bien-être.
 » C'est pourquoi rien n'est par essence douloureux ni rien essentiel-
 » lement agréable. « Ainsi donc pour l'âme incorporée qui est sous
 « l'empire de l'acte, l'entrée en relation avec telle ou telle chose peut,
 « par conformité avec tel ou tel de ses actes, tenir en échec l'aspiration
 « humaine au bonheur ; mais pour le Suprême Brahman qui est
 « absolument autonome, cette même relation ne saurait engendrer
 « que la saveur esthétique d'un jeu consistant à gouverner de manière
 « variée toutes ces choses » ¹.

Sans nous astreindre à suivre Râmânoudja dans le détail des raisons et comparaisons par lesquelles il s'efforce de manifester la transcendance du Brahman et sa franchise à l'égard de toute souillure et toute imperfection, soyons dociles à la suggestion qu'il vient de nous faire et considérons de plus près ces notions de l'art et du jeu divins qu'il nous propose ici comme deux aspects dynamiques de cette transcendance.

Commentant les mêmes sôûtras que Çankara, son rival tombe d'accord avec lui sur les premières approximations de ces thèmes. Mais les divergences ne tarderont pas à se manifester à mesure que nous avancerons vers les profondeurs. Comme d'ordinaire le tremplin du Védântin est une objection à écarter. ² On nous a montré que l'uni-

1. Ç. Bh, III. II. 12, *na hyaciḍvastvapi svabhāvato'puruṣārthasvarūpam | karmavaśyānāmtu karmasvabhāvānugunyaena paramapurusaśaṅkalpādekameva vastu kālābhedenā puruṣābhedenā ca sukhāya dukkhāya ca bhavati | vastusvarūpaprayukte tu tādrūpye sarvaṃ sarvādā sarvasya sukhāyaiva dukkhāyaiva vā syāt | na caivaṃ dr̥śyate | tathā coktaṃ « narakasvargasaṃjñe var pāpapunye dvijottama | vastuekam eva dukkhāya sukhāyersyāgamāya ca | kopāya ca yatastas-mādvastu vastvātmakam kutaḥ | tad eva prīyate bhūtvā punardukkhāya jāyate | tad eva kopāya yataḥ prasādāya ca jāyate | tasmād dukkhātmakam nāsti na ca kiṃcitsukhātmakamiti » | ato jīvasya karmavaśyatvāt tattat karmānugunyaena tattād-vastusambandha evāpuruṣārthaḥ syāt parasyatu brahmaṇaḥ svādhīnasya sa eva sambandhastattadvicitanīyamārūpalīlārasāyavasyāt ||*

2. Ç. Bh, II 1 32 : « Quoique le Seigneur, qui avant la création existe seul

vers comporte un ordre de finalité et qu'à ce titre il exige une cause intelligente. Soit. Mais quel motif cette cause intelligente pourrait-elle avoir de créer le monde ? Certainement pas celui d'un bénéfice personnel, puisqu'elle est absolument parfaite et se suffit pleinement à elle-même. Et ce n'est pas non plus pour le bien du monde, car nul créateur intelligent et miséricordieux ne créerait un monde de misère comme le nôtre. — Cette objection procède d'un inadmissible anthropomorphisme. Il est bien sûr, d'abord, que Brahman ne peut créer pour combler quelque déficience de son être, à la manière dont l'homme agit et produit, la plupart du temps. Mais parmi les activités humaines elles-mêmes il en est qui sont purement, ou presque purement, gratuites, qui procèdent moins d'un désir ou d'un besoin, que de la surabondance d'êtres accomplis et généreux. Telles sont les activités du jeu ¹, parmi lesquelles il faut ranger, au moins d'un certain point de vue, l'activité artistique. Le sentiment esthétique ² engendré par un jeu artistement conduit, par une œuvre d'art, est l'expression consciente de cette gratuité qui trouve sa fin en elle-même. Ainsi en

« pourvu comme de ses puissances propres des virtualités de toutes choses,
« en même temps que diffèrent en ses caractères essentiels de tous les autres
« êtres, soit capable de produire de lui-même et par lui-même un monde varié
« comme est le nôtre, pourtant la causalité du Seigneur ne peut s'actualiser.
« Car cette création variée suppose une intention et un but, et le Seigneur
« n'a aucun but à poursuivre. Pour ceux qui entreprennent de faire quelque
« chose dont ils ont préalablement conçu la pensée, le but peut être en effet
« de deux sortes, soit qu'ils le poursuivent à leur propre intention soit à l'in-
« tention d'autrui. Or le Suprême Brahman dont l'essence même veut que tous
« ses désirs soient [éternellement] satisfaits, n'atteint par la création du monde
« aucun but qu'il n'ait encore atteint. Il n'a pu créer non plus à l'intention
« d'autrui, car un être dont tous les désirs sont satisfaits ne peut entretenir
« quelque préoccupation d'autrui que par bienveillance à son endroit. Or au-
« cune divinité miséricordieuse ne peut créer un monde renfermant semblable
« multitude de maux divers : condition prénatale, naissance, vieillesse, mort,
« enfer etc... ! Au contraire, ne créant que par bonté, elle créerait un monde
« dans le « ton » du bonheur seulement. Ainsi donc faute d'intention et de but
« le Brahman ne peut être cause du monde ».

*yadyapīśvaraḥ prākṣṛṣṭereka eva san sakaletaravilakṣaṇatvena sarvārthaśak-
tiyuktāḥ svayamevaṃ vicitraṃ jagatsraṣṭuṃ śaknoti tathāpīśvarasya kāraṇatvaṃ
na sambhāvati, prayojanavattvād vicitrasṛṣṭeḥ, īśvarasya ca prayojanābhāvāt |
buddhipūrvakārīṇāmārambhe dvīdīdhamḥ prayojanaṃ svārthaḥ parārtho vā,
na hi parasya brahmaṇaḥ svabhāvata evāvāptasamastakāmasya jagatsargeṇa
kiñcana prayojanamānavāptamavāpyate | nāpi parārthaḥ | āptasamastakāmasya
parārthatāhi parānugraheṇa bhavati | na cedṛśagarbhajanmajarāmaraṇanarakā-
dīmānāvīdhanantaduḥkḥhabakulaṃ jagatkaruṇāvānsṛjati, pratyuta sukhakatā-
nameva sṛjejjagatkaruṇayā sṛjan | ataḥ prayojanābhāvād brahmaṇaḥ kāraṇat-
vaṃ nopapadyata iti...*

1. *līlā*.2. *rasa*.

va-t-il de l'activité créatrice du Brahman¹. Il s'en faut de tout, cependant, que l'art créateur soit un jeu amoral, injuste et cruel. Car le Seigneur à chaque nouvelle création tient compte des actes, du *karman* des âmes dans la répartition des conditions de vie qu'il leur attribue. Et la série des actes comme la série des mondes est sans commencement, et naturellement aussi les âmes elles-mêmes existent dans leur individualité et sont responsables de leurs actes depuis un temps sans origine, bien que durant les périodes de résorption cosmique elles passent en un état de rétraction voisin de l'inconscience où leur responsabilité est suspendue². En sorte que le jeu et l'art

1 Ç. Bh., II. 1. 33 : « Le seul but poursuivi par le Brahman dont tous les désirs sont éternellement satisfaits et qui est absolument parfait, dans la création d'un monde de composition mixte et comprenant des êtres divers et variés, qu'il effectue selon sa volonté, est l'exercice d'un jeu gratuit. De même que dans le monde on voit un grand roi, régnant sur la Terre aux sept continents et doué d'une valeur, d'un héroïsme et d'un courage accomplis, entreprendre une partie de balle, par exemple, sans autre but que de jouer, de même n'y a-t-il aucune objection à ce que le Suprême Brahman, lui aussi, n'ait d'autre fin que de jouer lorsqu'il produit, conserve et résorbe un monde conforme aux convenances efficaces de sa seule pensée ».

avāpāsamaśtākāmya paripūrṇasya svasaṅkalpavikāryavivṛḍhāvicitracācin-misrajaḡatsarge tīlavya kevalaṁ prayojanaṁ .. | yatīhāloke saptaadvīpāṁ medh-nimadhiṣṭhataḥ sampūrṇasaurvavīryaparākramasyāpi mahārājasya kevalatīlaka-prayojanāḥ kandukādīyārambhā dṛśyante tīlavya parasyāpi brahmanaḥ svasaṅkalpamātrāvāhlīptajagaḡanmasthītīdhvamsāder tīlavya prayojanamiti nṛvadyam ||

2. Ç. Bh., II. 1. 34, 35. (34) « Il faut admettre que la Personne Suprême diffère par ses caractères de toute autre réalité, spirituelle et non-spirituelle, peut créer ce monde varié, composé mixte d'êtres spirituels et non-spirituels, grâce à l'inconcevable puissance dont elle est douée et bien qu'avant de créer elle soit une et sans parties. Néanmoins, en créant un monde constitué de dieux, d'hommes, d'animaux et d'êtres sans mouvement et donc comportant des conditions éminentes, moyennes et humiliées, elle se laisserait aller à la partialité. Et [l'accusation] de cruauté non plus ne devrait pas être écartée d'elle pour autant qu'elle se ferait l'agent des douleurs effroyables qui sont infligées à certaines créatures. — A quoi, l'Aphorisme répond : non, car il y a considération... c'est-à-dire non, car l'inégalité de la création vient de ce que le Seigneur prend en considération les actes des âmes transmigrantes au moment de les introduire dans le monde sous une condition divine ou autre. La Révélation et la Tradition montrent en effet que l'union des âmes transmigrantes revêtues d'une condition divine ou autre à ce corps divin, humain, etc... se fait en considération de leurs actes respectifs. » Qui fait le bien devient bon, qui fait le mal mauvais ; vertueux si on a bien agi, méchant si on a mal agi. [B. A. U., IV. iv. 5] Dans le même sens le Vénérable Parāçara déclare que la cause de la diversité des conditions, divines etc..., n'est autre que la puissance des actes antérieurement accomplis par les âmes transmigrantes qui sont insérées dans une nouvelle création : « Il [le Seigneur] est seulement cause efficiente ordonnatrice dans l'acte de création par lequel sont créées de nouvelles situations individuelles, puisque les virtualités des

divins sont les garanties de la justice universelle, de l'ordre du monde — ordre dont la finalité est essentiellement morale puisqu'il assure une juste et infaillible rétribution à tout acte par lequel s'est engagée une responsabilité véfitable — et qu'ils prêtent aux exigences abs-

» individus à créer en sont la cause matérielle. Sauf d'une simple cause efficiente ordonnatrice, l'individu n'a besoin de rien d'autre, ô excellent ascète. » Chaque être individuel est conduit à son individualité par sa propre virtualité, « ce qui veut dire : atteint son état d'existence individuelle, divine ou autre, par sa propre virtualité, en vertu de ses actes propres ».

yadyapi paramapuruṣasya sakāle taracidacidvastuśāṣṇasyācintyaśaktiyogāt prāk sṛṣṭer ekasya nīraṇayaśāsyāpi vicitracidacin mīśrajaḡgatsrstiḥ sambhāvyeta tathāpi devatīryaṇmanuṣyasthāvarātmanotoḥkrstamādhyamāpākṛstasṛṣṭyā pakṣapātaḥ prasṛjyeta atighoraduḥkḥayogakaraṇānnaṇḍārgghnyam cāvarjanīyamitī tatrottaramna sāpekṣatvāditi, na prasajyeyātām vaiśāmyamaṇḍghnye kutaḥ sāpekṣatvāt, sṛjyamānadevādīksetrajñākarmasāpekṣatvādīśamasṛsterdevādīnām kṣetrajñānām devādīśarīrayogaṃ tattatīkarmasāpekṣatvaṃ darśayanī hrīḥ śrūtsmṛtayah « sādhuḥkārī sādhuḥbhavātī pāpakārī pāpo bhavātī punyah punyena karmaṇā bhavātī pāpah pāpena karmaṇā » tathā bhagavatā parāśareṇāpi devādvaitīryahetuh sṛjyamānānām kṣetrajñānām prācinākarmasāktirevetyuktam « nimittamātramevāsau sṛjyānām sargakarmaṇī | pradhānakāraṇābhūtā yato vai sṛjyaśaktayah || nimittamātram muktīva nānyatkāncīdapekṣate | nīyate tapatām śreṣṭhā svaśaktiḥ vastu vastutāmītr » svaśaktiḥ svakarmaṇā devādvastutāprāptirīti ||

(35) « Avant la création, les âmes transmigrantes que l'on appelle « connaisseurs du champ » n'existent pas — Pourquoi ? — Parce que la Révélation enseigne « l'indistinction (universelle avant la création) ». Au commencement, mon cher, « ceci n'était que de l'être », nous dit-elle. D'où il suit qu'alors, puisque ces âmes n'existaient pas, leurs actes n'existaient pas non plus. Comment donc l'inné-galité de la création dépendrait-elle de ces actes ? — A cette objection nous répondrons avec le sūtra. *non, à cause de l'infinité* A PARTE ANTE. (C'est-à-dire :) Quoique les âmes transmigrantes et le flux continu de leurs actes soit sans commencement, l'indistinction [des créatures avant la création] est néanmoins possible parce que la substance des âmes transmigrantes se trouve alors dans un état extrêmement subtil, dépouillé de nom et forme et incapable d'une désignation séparée quoique formant le corps du Brahman. Et puis, si l'on n'admet pas qu'il en soit ainsi, il faudra conclure que l'on trouve le fruit de ce que l'on n'a pas fait et que le fruit de ce que l'on a fait est perdu. D'ailleurs c'est une vérité révélée que les âmes n'ont pas de commencement : L'esprit ne naît ni ne meurt » (K. U., I. 11. 18). Et la série des créations aussi est déclarée être sans commencement dans le texte qui débute par ces mots : Comme le créateur formait autrefois le soleil et la lune .. « D'autre part le passage : » Tout dans le monde étant encore indéterminé, c'est par le nom et par la forme qu'il détermina... » (B. A. U., I. 14. 7) révèle seulement la détermination du nom et de la forme ; ce qui établit que la forme propre des âmes transmigrantes n'a pas de commencement. Même enseignement dans la Tradition aussi : « Sache que Prakṛti et Pourouṣa sont tous deux sans commencement... » (Bh. G., XIII. 19) Concluons donc que Brahman est la seule cause du monde puisqu'il se distingue par ses caractères de tous les autres êtres, qu'il est doué à titre de puissances propres des virtualités de tous les êtres, qu'il n'a d'autre but et intention [en créant] qu'un libre

traites de la loi du *karman* l'efficace du vouloir divin et le regard ordonnateur de la Providence.

L'acte créateur n'est pas seulement d'art et de jeu, et d'équité sévère. Nous savons le rôle capital que remplit la notion de « magie » (*māyā*) dans l'économie générale de la doctrine çankarienne et spécialement pour la solution du problème dont nous sommes présentement occupés. Il va de soi qu'un franc réaliste comme Râmânoudja ne saurait faire sienne une conception tout illusionniste de *māyā* ; mais ce n'est pas à dire qu'il ne fasse usage lui aussi de ce thème, en l'interprétant autrement. *Māyā* est pour lui de l'ordre du merveilleux : déjà elle nous est apparue comme le merveilleux pouvoir par lequel le Seigneur suscite les créations du rêve. Or, si dans une vision profane du monde la réflexion sur les songes est spécialement apte à nous faire pressentir les sources merveilleuses dont ils procèdent, il n'y a certes aucune raison pour que la Révélation et la Tradition qui nous présentent toutes choses dans la lumière sacrée qui est leur lumière natale, arrêtent le merveilleux aux limites du rêve. Elles nous enseignent au contraire que la nature tout entière procède de la merveilleuse puissance créatrice du Brahman de même qu'elle participe à sa substance sacrée. Ce n'est pas seulement par l'art et le jeu, c'est aussi, et indivisément, par la merveille de sa puissance que la Personne Suprême, quoique incorporée dans le monde, ne partage aucune de ses vicissitudes et de ses misères.

Ce merveilleux pouvoir, cette magie, annonce chez Râmânoudja comme dans la Bhagavad Guîtâ, la grâce du Seigneur dont elle est en quelque façon la contre-partie. Il semble que pour soutenir la gracieuse et toute libre bonté de Dieu, nos Védântins aient besoin de la faire précéder d'une approximation moins indéterministe et plus impersonnelle qui la conditionne en quelque sorte. Concurrément

« jeu, et qu'il compose sa création conformément aux actes des âmes individuel-
« les. »

*prāk sṛṣṭeḥ kṣetrajñā nāma na sanṭi | kutaḥ | avibhāgaśravaṇāt « sadeva
somyedam agra āśīd » iti | atas tadānīm tadabhāvāttatkarma na vidyate | katham
tadapekṣam sṛṣṭvairasamyamityucyate iticenna | anādītīvāt, kṣetrajñānāmāttakar-
mapravāhānām ca tadānāditve 'pyavibhāga upapadyate ca yatastatkṣetrajñavas-
tuparityahtanāmārūpaṁ brahmaśarīratayāpi pṛthagvyapadeśamarham atisūksma-
mavastisṭhate | tathānābhīyupagame 'kṛtābhyāgamakṛtavipranāśaprasaṅgaśca |
upalabhyate ca tesāmanāditvaṁ « na jāyate mṛyate vā vipaścid » iti | sṛṣṭipra-
vāhānāditvaṁ ca « sūryācandramasau dhātā yathāpūrvamakālpayad » ityādau
| « taddhedam tarhyavyākṛtamāsittannāmarūpābhyām vyākṛtyata » iti nāmārūpa-
vyākaraṇamātraśravaṇāt kṣetrajñānām svarūpānāditvaṁ siddham, smṛtāvapi « pra-
kṛtīm puruṣam carva viddhyanādī ubhāvapiti » | atāhsarvavilāṣanatvaṁ sarvaśak-
tīvāllīlākaprayojanatvāt kṣetrajñākarmānugūnyena vicitrasyṣṭiyogādibrahmaiva
īagathāraṇam ||*

avec la liberté de choix des âmes individuelles et des actes, du *karman* qu'elle engendre, le merveilleux pouvoir de la *nature* procure aux initiatives purement gracieuses, bienfaisantes et salvatrices de la Personne Souveraine comme une matière de servitude et de misère, en déployant ses prestiges qui tout ensemble captivent l'âme et lui cachent l'incommensurable excellence du Seigneur pour qui cependant elle est faite.

Gardons-nous cependant d'interpréter dans le sens d'un *quos vult perdere Jupiter dementat* l'usage que fait le Seigneur de sa magie. Si la lettre de tel ou tel passage de la Révélation ou de la Tradition semblait nous y conduire, Râmânoudja aurait tôt fait de nous détromper. Bien loin d'introduire un caprice arbitraire dans le gouvernement divin, la magie d'Içvara est la servante de sa Justice indéfectible. C'est l'âme elle-même qui par une option inconditionnelle prend l'initiative de son propre asservissement. Içvara ne fait qu'accorder sa permission (*anumata*) au choix de la créature spirituelle, et lui fournir par le moyen de son pouvoir merveilleux le caractère et la condition qui lui conviennent. Et la merveille de ce pouvoir réside précisément en ce qu'il produit des effets dans l'âme spirituelle par un instrument matériel, très inférieur de soi à ce sur quoi il agit. A les prendre en elles-mêmes et dans leur structure ontologique propre, les choses de la nature sont neutres par rapport aux fins des personnes créées parce qu'elles sont infiniment au dessous de leur spiritualité. Il faut pour qu'elles agissent effectivement sur l'âme que la volonté et la puissance divines les meuvent et surélèvent leurs capacités natives et jouent d'elles comme l'artiste de ses instruments. En nous faisant constater, pour notre grande humiliation, la disproportion outrageante qui sépare notre nature d'esprits et la matérialité de nos chaînes, en nous montrant le rythme en équilibre instable des trois qualités primordiales de *prakṛti* établi en nos propres mœurs et devenu la loi de notre caractère, caractère artificiel et adventice mais scellé dans notre substance, la Révélation nous fait pressentir sous le masque de cette nature un pouvoir merveilleux plus noble et plus puissant que notre propre noblesse, un pouvoir merveilleux et irrésistible qui conduit à la réalisation de la justice l'univers de la transmigration. Elle nous fait concevoir que c'est Celui-là même dont nous avons méconnu la souveraine amabilité qui, s'effaçant derrière son instrument, nous fait tenir effectivement le rôle que nous avons choisi. L'influence du corps sur l'âme est le témoignage de la supra-naturelle et toute juste puissance du Seigneur.

La magie de Râmânoudja est donc pure de tout mensonge. Si elle engendre l'erreur et l'aveuglement c'est uniquement par application stricte de la justice, et pour sauver la vérité morale de l'univers qui est un univers essentiellement honnête et franc. C'est l'âme qui choisit

de mentir à sa nature divine, Mâyâ l'oblige à être effectivement et à ses dépens de qu'elle voudrait être sans risque et par simple caprice d'infidélité et d'égoïsme ¹.

1. Tout ceci le Commentaire à la Bhagavad Guîtâ va nous l'expliquer clairement : VII 12. « Tous les dérivés du *sattva*, comme du *rajas* ou du *tamas*, sache bien qu'ils procèdent de moi seul, non que je sois en eux ; ce sont eux qui sont en moi », chante le Bienheureux Krichna et Râmânoudja commente : « Ces êtres composés de prime essence, de dynamisme passionnel, et de roideur obscure qui sont présents dans le monde soit à titre de corps et de sens, soit à titre d'objets d'expérience affective, soit à titre de causes de ces diverses réalités, sache qu'ils sont tous produits de moi seul. Et parce qu'ils construisent mon corps, ils existent en moi seul. Mais moi, je ne suis pas en eux, mon existence ne dépend jamais d'eux. Pour les autres êtres incorporés, quoique l'existence du corps dépende de l'âme, pourtant l'existence de l'âme reçoit aussi quelque avantage de la part du corps. Mais moi, je ne reçois aucun avantage de ce genre de leur part. C'est-à-dire que je n'ai d'autre but [en les créant] que de me livrer à un jeu ».

Krichna continue en ces termes

13 « Aveuglé par ces triples produits des gounas, tout cet univers est impuissant à me reconnaître au dessus d'eux, impérissable »
Ce que Râmânoudja interprète comme suit : « Ainsi tout cet univers, consistant en créatures spirituelles et non-spirituelles, est mien. De période en période il est produit de moi seul et se résout en moi. C'est en moi seul qu'il repose ; il est mon corps, je suis son âme et son essence. C'est donc moi seul qui en condition d'effet ou en condition de cause, existe dans tous les modes parce que tous constituent mon corps. Et par conséquent, étant la Cause et le principe transcendant, et parce que je suis doué de multitudes de qualités excellentes et innombrables, telles que la connaissance... et toutes les autres, je suis supérieur à tout le reste de toutes les manières, et il n'est quoi que ce soit d'autre qui me soit supérieur par la multitude de qualités excellentes. Et bien que je sois, ainsi qu'il vient d'être dit, au dessus de ces trois sortes d'êtres constitués de prime essence, de dynamisme passionnel et de roideur obscure, au dessus d'eux, c'est-à-dire souverainement éminent par les multitudes uniques en leur genre de mes qualités excellentes et par les sortes d'expériences bienheureuses [que l'on peut trouver en moi], bien que je sois *impérissable*, c'est-à-dire toujours identique en ma forme, ce monde qui se manifeste dans l'existence comme composé de dieux, de bêtes, d'hommes et d'êtres immobiles, *aveuglé* par ces trois sortes d'entités faites des qualités primordiales, entités qui sont très inférieures à moi, qui périssent après un moment, et qui se manifestent comme objets d'expérience affective par le moyen des corps et des sens engendrés conformément à la qualité des actes antérieurs [des âmes], *ce monde ne me reconnaît pas*.

« [Ici se présente une difficulté :] Comment, tandis que Tu es présent dans ta béatitude essentielle, illimitée et surabondante, dans ton éternité, dans la constante identité de ta forme, et dans ton éminence souveraine au dessus de toutes les sortes d'expérience affective offertes par les choses mondaines, comment la pensée vient-elle à la catégorie tout entière des sujets capables d'expérience affective, de se tourner vers les êtres faits des qualités primordiales qui te sont incommensurablement inférieurs, et de plus s'avèrent impermanents ? A cette question le Bienheureux répond.

Disons plus avec Râmânoujda lui-même. La transmigration tout entière est ordonnée, au salut des âmes, la justice est un moyen de la

14 « C'est que ce monde illusoire [magique] des gounas, manifestation de
« ma puissance divine, est difficile à traverser ; ceux-là seuls le franchissent
« qui viennent à moi »

« C'est parce que cette *mienne magie, faite des qualités primordiales, faite de*
« prime essence, de dynamisme passionnel et de *roideur* obscure, est *divine*,
« a été formée par la Divinité, c'est-à-dire par moi-même, en me jouant, qu'elle
« est difficile à traverser, à surmonter, pour toutes les âmes Elle est signifiée
« par le mot *magie* parce qu'elle est l'instrument d'effets merveilleux comme
« sont par exemple les armes des démons et des mauvais génies. C'est dans
« ce même sens qu'il en est parlé dans les vers suivants :

» Alors, au commandement du Bienheureux et pour le protéger, arriva,
» ceint d'une couronne de flammes le suprême disque Soudarçana,
» Prompt en sa course comme le disque solaire, il réduisit en pièces cette
» magie aux mille formes [du démon] Çambara, protégeant le corps de l'En-
» fant... »

« Le mot *magie* ne signifie donc pas proprement ce qui est objectivement
« faux. Même dans le cas des jongleurs et personnages de ce genre, l'emploi
« du mot *magicien* dénote leur pouvoir de susciter par le moyen de quelque
« formule d'incantation, drogue etc. . des représentations réelles en elles-mêmes
« bien que portant sur un contenu objectif faux Et ainsi c'est la formule d'in-
« cantation ou la drogue qui est ici appelée *magie*, car il n'y a qu'un seul sens
« approprié pour chaque mot dans tous les cas d'usage analogue Maintenant,
« si le mot magie est employé pour signifier de fausses apparences, c'est par
« métaphore, et pour autant que ces fausses apparences sont l'objet de repré-
« sentations réelles [en tant que représentations] produites par un pouvoir
« magique : une métaphore comparable à celle-ci les tours de guet (= les guet-
« teurs) lancent leur cri. C'est cette magie réelle du Bienheureux, composée
« des trois qualités primordiales, dont il est fait mention en des textes comme
« celui-ci » Or donc, il faut savoir que la magie c'est la nature, et le magicien
» le Suprême Seigneur » [Ç U, IV 10]. Elle a pour effet de cacher la forme
« propre du Bienheureux et d'engendrer la pensée que sa forme propre à elle
« est désirable comme objet d'expérience affective. C'est pourquoi le monde
« entier, aveuglé par cette magie du Bienheureux, ne reconnaît pas le Bien-
« heureux qui est essentiellement béatitude illimitée et surabondante [Puis]
« le Seigneur déclare par quel chemin on se libère de cette magie : ceux qui
« viennent à Moi comme à leur refuge, à Moi seul dont les pensées sont effica-
« cement vraies, qui suis suprêmement miséricordieux, qui donne asile à toutes
« créatures sans avoir égard à leurs qualifications particulières, ceux-là fran-
« chissent cette mienne magie constituée des qualités primordiales, c'est-à-
« dire rejettent cette magie et n'adorent que Moi seul »

ye carva sātīrīkā bhāvā rājasāstāmasāśca ye |
matta eva' īnīdīdhi na tvahaṃ tesu te mayi ||

sātīrīkā rājasāstāmasāśca jagatī dehatvenendriyatvena bhogiyatvena tattaddhe-
tulvena cāvasthītā ye bhāvāstānsarvānīmatta evotpannānīdīdhi | te maccharīratayā
mayyevāvasthītā itīca | na tvahaṃ tesu nāhaṃ kadācidapi tadāyattasthīrīh | anya-
trātīmāyattasthīrīti'pi śarīrasya śarīreṇātmanah sthītāvāpyupakāro vidyate | mama
tu taina kaścittatāhīdīdha upakāraḥ kevalaṃ īlāiva prayojanamityarthaḥ ||

trībhīr guṇamayav bhāvāirebhīh sarvavidam jagat |
mohitam nābhījānāti mām ebhyaḥ paramavyayam ||

bonté salvatrice du Seigneur. Deux textes l'affirment avec toute la

tadevam cetanācetanātmakam kṛtsnam jaganmadīyam kāle kāle matta evot-
padate mayi ca pralīyate mayyevāvasthitam maccharirābhūtām madātmakam
cetyahameva kāryāvasthāyām kāranāvasthāyām ca sarvaśarīritayā sarvapra-
kāro 'vasthitaḥ | ataḥ kāranatvena śesitvena ca jñānādyaśamkhyeyakalyāṇa-
gūṇa-
cāhameva sarvaṇi prakāraṇi parataro matto'nyathēnāpi kalyāṇa-
gūṇa-
nāgaganena pa-
rataramna vidyate | evambhūtām mām ebhyas tṛibhyah sāttrikarājasa-
tāmase-
bhyo bhāvebhyah param madasādhāraṇaṇi kalyāṇa-
gūṇa-
nāgaganāstattadbhogyatāpra-
kāraṇi ca param utkṛṣṭa-
namavyayaṁ sadākarūpam api tarveva trībhīrgu-
ṇa-
mayarvīhīnatarāṇi kṣana-
vidhvaṁsibhiḥ pūrvakarm-
nugūṇadehendriyabhogya-
tvenāvasthitaṇi padārthair mohitaṁ devatryaṇmanuṣyasthāvarātmanāvasthita-
m idam jagannābhijñānī ||

katham svata evānavadhīkātrīśayānande nitye sadākarūpe laukīkavastubhogy-
atāprakāraṇaścōtkṛṣṭatame tvayi śihile' pyatyantanihīneṣu gūṇamayevasthīreṣu bhā-
veṣu sarvasya bhōktrvargasya bhogyatavabuddhīruparājaya ityatrāha

daivī hyesā guṇamayī mama māyā duratyayā |

māmeva ye prapadyante māyām etām taranti te ||

mamaśā guṇamayī sattvarajastamomayī māyā yasmāddaivī devena kṛdāpra-
vyūṭena mayarva nirmīta tasmātsarvair duratyayā duratīkramā | asyā māyāśabda-
vācya-
tvam āsurarākṣasāstrādīnāmiva vicitrakāryakaratvena | gathā ca —

tato bhagavatā tasya rakṣārtham cakramuttamaṁ |

ājagāma samāñāptam jvālāmālī sudarśanam ||

tena māyāsakāramtacchambharasyāśugāminā |

bālasya rakṣatā deham ekakāmśena sūditam | ityātau |

ato māyāśabdo na mithyārthavācī | aindrajāhṇādīśvapi kenacinmantrausadhā-
dinā mithyārthavīśayāyāḥ pāramārthikyā eva buddher utpādakavena māyāvī-
prayo-
gaḥ | tathā mantrausadhādireva ca tatra māyā | sarvaprayogeṣvanugatasya-
i-
kasyarva śabdārthavāt | tatra mithyārthesu māyāśabda-
prayo-
go māyāhāryabud-
dhīrviśayavenaupacārīko māñcāḥ krośantīrvat | eṣā guṇamayī pāramārthikī bha-
gavanmāyarva « māyām tu prakṛtim vidyānmāyinaṁ tu mahēśvaram » ityādisva-
bhādhīyate | asyāḥ kāryam bhagavatsvarūpatirodhānam svasvarūpabhogyatavabud-
dhiśca | ato bhagavanmāyayā mohitaṁ sarvaṁ jagadbhagavantaṁ anavadhīkā-
trīśayānandasvarūpaṁ nābhijñānī | māyāvimocanopāyamāha — māmeva satya-
sankalpaṁ paramakāruṇikam anālocitavīśesalokaśaraṇyaṁ ye śaraṇaṁ prapa-
dyante ta etām madīyaṁ guṇamayīm māyām taranti māyām utsrjya māmevopā-
sata ityarthāḥ ||

Cf. Ç. Bh., II. III. 40-41.

(40) « Cette activité qui appartient à l'âme individuelle à titre d'agent est-elle absolument autonome ou bien dépendante du Suprême Soi ? Quelle est, de ces deux, la bonne solution ? — Elle est absolument autonome, car si elle dépendait du Suprême Soi tout le corpus des injonctions et des prohibitions sacrées perdrait, par une conséquence nécessaire, toute signification. Celui-là seul, en effet, peut recevoir une injonction qui est capable d'initiative personnelle et intentionnelle soit pour agir, soit pour cesser d'agir. La qualité d'agent appartient donc à cette âme en tant qu'elle est douée d'une part faite autonomie. A cette conclusion l'Aphorisme répond [Mais du Suprême, car la Révélation affirme cela] le vocable mais écarte la position qui vient d'être définie. Cela, c'est-à-dire la qualité d'agent, appartient à l'âme individuelle en dépendance du Suprême, du Suprême Soi, qui est sa cause. — Pourquoi ? — En raison de la Révélation : » Entré au plus intime, le Gouver-

netteté désirable qu'il appartient à M. Bharatan Kumarappa d'avoir

» neur des créatures, le Soi universel .. « — » Celui qui, demeurant dans le Soi, » est intérieur au Soi, celui que le Soi ne connaît pas, dont le Soi est le corps, » celui qui gouverne le Soi par le dedans, celui-là est ton Soi-même, le Gou- » verneur intérieur, l'Immortel... « — De même la Tradition : » Je demeure » au cœur de tout être, de moi procèdent la mémoire, la connaissance, le rai- » sonnement .. « et » Dieu, ô Ardjoura, réside au cœur de tous les êtres, les » mettant en mouvement par sa puissance, comme s'ils étaient des ressorts » en sa main . « (Bh. G., XV, 15 et XVIII, 61) — Mais il résulterait de pareille » thèse que le *corpus* des injonctions et des prohibitions sacrées perdrait toute » signification ! — A cela l'Aphorisme répond :

(41) « Mais c'est en considérant l'effort volontaire accompli [par l'âme que » le Seigneur la fait agir], car [dans cette hypothèse] les injonctions, prohibi- » tions et le reste ne perdent pas leur signification etc... »

« C'est en tenant compte de l'effort volontaire accompli par la personne » individuelle, c'est-à-dire de l'intention pour laquelle elle tend son vouloir, » [et] en lui accordant sa permission, que le suprême Soi, Gouverneur intérieur, » promeut toutes les actions. Ce qui revient à dire : l'exercice actuel de l'action » de l'âme est impossible sans la permission du suprême Soi. — Et pourquoi » cela ? — Parce qu'alors *injonctions, prohibitions et le reste ne perdent pas » leur signification*. Les mots et le reste désignent les grâces (faveurs), les châ- » timents... (que dispense le Seigneur). Le cas est comparable à celui de deux » personnes possédant un bien en commun . si l'une d'entre elles veut céder » son droit sur ce bien, elle ne le peut sans la permission de l'autre : néanmoins » l'initiative de la permission de l'autre procède de la première personne, et » par conséquent le fruit lui en appartient. Que le fait d'accorder sa permission » pour une action mauvaise quand on peut l'empêcher n'implique pas un man- » que de miséricorde, nous l'avons montré en examinant la doctrine *sāṅkhya*. » — Mais le texte que voici . » Il fait faire un acte bon à celui qu'il veut élever » au dessus de ces mondes ; il fait faire un acte mauvais à celui qu'il veut faire » descendre « (Kau. U., III, 8), en déclarant que le Seigneur lui-même fait accom- » plir de sa propre initiative des actes bons ou mauvais selon qu'il veut élever ou » abaisser, ne rend-il pas cette explication impossible ? — A cela nous répondons » que ce texte n'est pas applicable à toutes les âmes en général, mais que pour » celui qui agit avec la détermination de se rendre infiniment agréable à la Per- » sonne Suprême, le Bienheureux lui-même, lui donnant sa grâce, fait naître en lui » une inclination joyeuse vers les actes de supériorité qui sont les moyens » d'arriver jusqu'à Lui ; et pour celui qui agit avec le parti-pris de se rendre » tout à fait déplaisant [à sa personne divine], lui infligeant le châtiment mé- » rité, Il fait naître en lui une inclination vers les actes qui empêchent d'arriver » jusqu'à Lui et qui font descendre vers les conditions inférieures. C'est ce que » le Bienheureux lui-même a dit : » Je suis l'origine de tout ; de moi tout pro- » cède ; c'est dans cette conviction que s'attachent à moi les sages à la pensée » profonde .. A ces hommes constamment recueillis, qui s'attachent à moi » avec délices, je communique la force d'esprit par laquelle ils s'élèvent à moi. » Pour eux, par grâce, me manifestant dans ma vraie nature, je dissipe les » ténèbres de l'ignorance à l'éclatante lumière de la vérité. « (Bh. G., X, 8 ; » 10, 11). Et pareillement après avoir décrit la complexion démoniaque dans » le passage commençant par ces mots : » Pour eux cet univers est sans loi, » sans fondement, sans dieu... « et finissant ainsi .. »... me poursuivent de

mis en pleine lumière¹ : « La nature, enseigne le Commentaire aux » *Brahma-Sûtras*, la nature, principe non-spirituel, est d'une part la » cause de tout le monde matériel et d'autre part l'instrument d'expérience du plaisir et de la douleur [aspect de justice rétributive] et » l'instrument de la délivrance pour toutes les âmes spirituelles qui » lui sont liées depuis l'éternité »². Le Commentaire sur la *Bhagavad Gîtâ* est plus explicite encore : « Jadis, après avoir, avec les créatures, » produit le sacrifice, Pradjâpati prononça : c'est par celui-ci que vous

leur haine en eux et dans les autres .. « il déclare : » Ces êtres haineux, cruels, » partout les derniers des hommes, ces êtres impurs, je les rejette indéfiniment » dans des naissances démoniaques » (Bh. G., XVI, 8-19)

*idaṃ jīvasya kṛtyam kṃ svātantryenota paramātmāyattam iti, kṃ prāp-
taṃ svātantryeṇeti paramātmāyattatve hi vidhimsedhaśāstrānarthakyaṃ prasa-
jyeta, yo hi svabuddhyā pravṛtiniṣṛtyārambhaśaktiḥ sa eva niyojyo bhavati,
ataḥ svātantryeṇasya kṛtyamiti prāpte'bhidhīyate | [parāttu tacchruteḥ] tu —
śabdaḥ pakṣaṃ vyāvartayati tat-kṛtyamasya parāt paramātmāna eva hetor
bhavati, kutaḥ śruteḥ » antaḥpraviṣṭaḥ śāstī janānāṃ sarvātmā », « ya ātmani
tiṣṭhannātmāno'nitaro yamātmā na veda yasyātmā śarīraṃ ya ātmānamantaro
yamayati sa ta ātmāntaryāmyamita » iti, smṛtirapi « sarvasya cāham hṛdi samni-
diṣṭo mattaḥ smṛtirjñānamapohanamca | īśvaraḥsarvabhūtānāṃ hṛddese'rjuna
tiṣṭhati | bhrāmāyansarvabhūtānāṃ yantrārūḍhānāṃ māyayeti », nanvevaṃ vidh-
niśedhaśāstrānarthakyaṃ prasaṃjyetyuktam, tatrāha —*

kṛtaprayatnāpekṣastu vihitapratīṣṭiddhāvaiyarthiyādibhyaḥ ||

sarvāsu kṛyāsu puruṣeṇa kṛtaṃ prayatnamudyogamapekṣyāntaryāmī para-
mātmā tadānumatīdānena pravartayati paramātmānumatimantareṇasya pravṛ-
tirnopapadyata ityarthāḥ, kuta etad vihitapratīṣṭiddhāvaiyarthiyādibhyaḥ, ādi —
śabdenānugrahaṃgrahādayo gṛhyante | yathā dvayoḥ sādharmaṇe dhane parasva-
twāpādanam anyatarānumahmantarena nopapadyate, tatpāpītarānumatīḥ svenaitva
kṛteti tatphalaṇaṃ tasyarva bhavati pāpakarmasu nvaratanaśaktasyāpyanuman-
tvaṃ na nirdayaivatmānuvahaīti sāṅkhyasamayanirūpāṇe pratipāditam, nanvevam
« eṣa hyeva sādhu karma kārayati tamyam ebhyo lokebhya unmnīṣati eṣa evāsā-
dhu karma kārayati tam yam adho ninīṣati » — ity unmnīṣayādhonmīṣayā ca
svayameva sādhuasādhunī karmaṇī kārayatītyetan nopapadyate | ucyate | etan na
sarvasādharmaṇaṃ yastvatīmātraparamapurusaṃukūlye vyavasthitaḥ pravartate ta-
manugṛhṇan bhagavān svayameva svaprāptiupāyesvatīkalyāṇeṣveva karmasveva
rucim janayati, yaścātmātrapratīkūlye vyavasthitaḥ pravartate tam nigṛhṇan
svaprāptivirodhīsvadhogatisādhaneṣu karmasu rucim janayati | yathoktam bhagavatā
svayameva — « ahaṃ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṃ pravartate | iti matvā
bhajante mām budhā bhāvasamanvītāḥ || » — ityārabhya — « teṣāṃ satalayuk-
tānāṃ bhajātām prītiḥpūrvaham | dadāmi buddhyogamitam yena mām upayānti
te || teṣāmevānukampārtham aham aṇānajaṃ tamah | nāsayābhyātmabhāvasiḥ
jñānadīpeṇa bhāsatā » iti, tatkā — « asatyamapratīṣṭhaṃ te jagadāhurānīśvaram »
ityādi, māmātmāparadeheṣu pradṛśanto'bhyasūyāḥ » ityantamuktvā — « tān
ahaṃ dvīṣataḥ kvūrān saṃsāreṣu narādhamān | kṣipāmyaśramaśubhānāsuri-
ṣveva yoniṣu » — ityuktam || parāyattādīkaraṇam samāptam ||

1. XXV, pp. 262-265.

2. Ç. Bh., I. iv. 10, kṛtsnajaṃgatkāraṇabhūtāyāḥ svasmin anādirkālasambaddhā-
nām sarveṣāṃ eva cetanānām nīkhlāsukhaduḥkhopabhogāpavargasādhanaḥhū-
tāyā acetanāyā (prakṛteḥ)

» vous propagerez ; qu'il vous donne tout ce que vous désirerez ¹ », dit à Ardjourna le Bienheureux Krichna. Et Râmânoudjâ glose ainsi ses paroles : « *Jadis, au moment de la création, Pradjâpati, le Bienheureux, ayant considéré ses enfants (les âmes spirituelles) retenus en esclavage par leur connexion avec le principe non-spirituel, connexion qui s'exerçait depuis l'éternité, (et contraints à demeurer dans un état où) leurs distinctions en noms et formes se trouvaient rétractées et résorbées en Lui-même, où ils étaient incapables de poursuivre aucune des fins que peut rechercher une personne et semblaient réduits à une condition dépourvue de spiritualité, et désirant, en sa compassion suprême, les appeler à la vie, les produisit dans l'existence en même temps que le sacrifices afin qu'ils pussent opérer l'œuvre de propitiation de sa propre Dêité que constituent les sacrifices, et leur parla ainsi : Par ce sacrifice vous vous propagerez, c'est-à-dire : Réalisez votre propre croissance. Que ce sacrifice soit l'instrument d'accomplissement de votre désir, nommément de votre salut caractérisé comme la fin suprême de la personne spirituelle, et des autres désirs conformes à celui-ci* » ².

Ainsi, quelque profonde que puisse être la signification métaphysique des périodes de repos cosmique où la substance divine se recueille en elle-même, où ses modes finis, matériels et spirituels, abolissent en elle leur individualité comme pour lui en faire le total abandon et réaffirmer l'identité foncière de leurs natures et de la sienne, ce repos dans la virtualité n'est qu'un symbole du repos dans l'actualité de la connaissance parfaite auquel les âmes aspirent de par leur essence même, auquel tout l'Etre divin veut les conduire. Car c'est en créatures conscientes et libres qu'elles doivent accéder à la vérité de leur « forme propre » et même à ce « surplus de l'Etre absolu qui dépasse la complétude du leur », et l'état de contraction qui les caractérise durant la résorption universelle est un état d'inconscience où leur liberté reste liée. Si le Brahman n'est pas retenu de créer par la considération des maux innombrables qui vont affecter les âmes livrées à la transmigration et préfère actualiser un monde qui le paiera d'abord de l'ingratitude et de l'inimitié du péché plutôt que de le conserver dans un état de virtualité dont le silence et l'effacement rendent par

1 Bh. G , III. 10 : *sahayajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ | anena prasaviṣyadhvam esa vo 'stviṣṭākāmadhuk ||*

2 R. G Bh , III 10... *purā sargakāle sa bhagavān prajāpatiḥ anādikālapravṛtī-tātsamsargavivāśā upasamhṛtanāmārūpavibhāgāḥ svasmin pralīnāḥ sakalapuruṣārthānārthāscetanetarakalpāḥ prajāḥ samikṣya paramahārurikās tadujjīṇīvayisayā svārādhanabhūtayañjānamṛtyataye yaññāḥ saha tāḥ sṛṣṭvarvam uvāca — anena yajñena prasaviṣyadhvam ātmano vṛddhiṃ kurudhvam | eṣa vo yaññāḥ paramapuruṣārthalakṣaṇamokṣāḥhyasya kāmasya tadānugūṇānāṃ ca kāmānāṃ prapūrayitā bhavatvityarthaḥ ||*

eux-mêmes hommage à l'unique majesté divine, ce n'est pas seulement afin que la justice soit respectée et que toute action morale reçoive sa récompense ou son châtement, c'est plus profondément encore pour que la vertu médicinale de la justice fasse comprendre aux âmes la malice de leur inclination au péché et les prépare à conquérir librement leur délivrance, à mériter leur réconciliation avec le Seigneur et leur assumption dans l'épanouissement de sa gloire.

On demandera pourquoi la multitude infinie des esprits finis doit prendre conscience de sa vocation divine dans l'expérience du mal. Râmânoudja répond simplement qu'à l'exception d'un certain nombre de créatures spirituelles qui vivent depuis toujours dans la liberté de leur nature essentielle et dans la compagnie divine ¹, toutes les autres sont en état de péché depuis l'infinité du temps, en sorte que chaque création nouvelle est exigée par la somme des actes moraux antérieurs qui n'ont pas encore reçu leur rétribution. Cette réponse ne laisse pas de surprendre dans un système pour lequel nulle explication causale ne vaut qui ne s'appuie en définitive sur une causalité première : aucune raison n'est invoquée, sinon l'attestation de l'Écriture, afin de justifier dans l'ordre moral un *regrets à l'infini* tenu pour illégitime dans l'ordre métaphysique.

Quelle que soit la pensée dernière de notre docteur sur ce point, pensée qu'il ne nous a pas dite, une chose est certaine, c'est que la création déclare l'insondable bonté à la fois ontologique et morale du Créateur. Cette bonté n'est pas libre au sens où İçvara pourrait ne pas créer s'il lui plaisait ainsi ; l'univers est une manifestation nécessaire, quoique seconde, de sa générosité essentielle. Métaphysiquement parlant, la gratuité de la création réside en ce que sa nécessité est de surabondance, et son caractère de jeu en ce que ni les déterminations qu'elle produit n'épuisent la fécondité de leur source, ni la rigueur des lois que porte le législateur à la ressemblance de sa propre nature n'aliène sa maîtrise. Moralement parlant, la volonté consciente de sauver toutes les âmes qui constitue le grand dessein du Seigneur se trouve précontentue dans la spiritualité radicale de la substance divine et dans le mouvement *naturel* et nécessaire par lequel elle s'exprime en ses modes cosmiques. En sorte que dans sa réalité substantielle ultime, la servitude est pour la liberté.

Mais il nous faut considérer de plus près encore les divers modes de la causalité divine pour accéder enfin à son aspect le plus spirituel et le plus délicat, à cette notion de grâce vers laquelle nous sommes acheminés lentement.

Ce que, pour faire court et faute d'un vocabulaire approprié, nous avons nommé *création* se décompose, pour ainsi dire, en deux moments

1. Cf. inf. p. 324 et note 2.

métaphysiques. Le premier moment est celui de l'émanation intemporelle et nécessaire des modes finis constitutifs du corps divin. En langage occidental nous dirions que dans la vertu de cet éternel instant métaphysique l'infinité des possibles est réalisée soit dans l'existence actuelle — c'est le cas des esprits individuels — soit au moins dans une existence virtuelle — c'est le cas des « noms et formes ». Quant au second moment, c'est celui de la production actuelle (*utpatti*) de ces existences virtuelles, et de l'éveil effectif des activités et opérations dont sont capables les substances créées, spirituelles ou non-spirituelles. Au premier moment le Brahman est cause substantielle ultime et donc pure de toute passivité. Il est à la fois *ce dont* est fait l'univers, *ce en quoi* il existe ; tout ensemble immanent et transcendant à ses effets, il demeure in affecté des imperfections qui s'attachent à ceux-ci. D'autre part cette relation de cause à effet est doublée d'une relation *âme et corps* dont nous savons l'inépuisable richesse. Le second moment n'abolit pas le premier, étant comme lui strictement intemporel. Brahman continue donc d'y jouer son rôle de cause substantielle en acte pur. Mais une nouvelle sorte de causalité doit maintenant intervenir : c'est la *causalité efficiente intentionnelle*, laquelle procède d'une volonté intelligente¹. Causalité qui s'exerce non plus dans les profondeurs impersonnelles de la substance divine mais à la cime de la personnalité divine connaissante et voulante et qui, disposant comme d'une matière des virtualités réelles incluses dans la cause substantielle, les porte à leur plus haut degré de manifestation et d'actualité, les y maintient et les fait agir suivant les lois propres de leurs natures. En tant que substance, Brahman existe et agit en ses créatures et par elles, sans s'épuiser en elles. En tant que cause efficiente intentionnelle, la Personne suprême les *fait* être et les *fait* agir selon l'ordre et en vue des fins ratifié et poursuivies par sa providence. La perspective personnaliste, dans laquelle nous sommes maintenant placés, en mettant plus que jamais l'accent sur la transcendence de Dieu, n'abolit cependant pas l'aspect d'immanence : la connaissance et la puissance divines sont omniprésentes non moins que la substance du Brahman. Aussi, de même que le Brahman est l'âme, l'*ātman* de son corps cosmique, ainsi que le Seigneur en est-il le modérateur immanent, l'*antaryāmin*². C'est comme tel qu'il réside dans le cœur de l'homme, selon l'affirmation scripturaire, à titre d'ami et de compagnon.

1. Ç. N. D., 9^e av. *saṅkalpavṛṣiṣṭaveśeṇa nimitta-kāraṇam... īśvaraḥ...* « Le Seigneur est cause opérative en tant que qualifié par son vouloir ».

kāryatayā parvṇāmayitā nimittam... « La cause efficiente est l'agent de la transformation en condition d'effet... »

2. *id.*, *antaryāmitvaṃnāma... jīvātmanaḥ suhṛttvena... hṛdayapradeśāvasthi-
sam rūpam...*

L'usage que Râmânoudja, après la Révélation, fait de ces deux thèmes — âme et modérateur immanent — montre qu'il les tient pour équivalents, sans préjudice d'une nuance plus dynamique et plus personnelle pour le second. Mais une remarque de Çri Nivâsa nous amène à de nouvelles et fort importantes considérations. Il propose d'envisager une troisième espèce de causalité qu'il dénomme *causalité concourante*¹ et dont le rôle est de contribuer à l'action de la cause efficiente intentionnelle, à la production de l'effet. Or, ajoute-t-il, le Seigneur fait fonction de cause concourante précisément lorsqu'il se comporte en modérateur interne. D'où il faut conclure que dans cette perspective la causalité efficiente intentionnelle du Seigneur se coordonne d'une certaine manière à celle de l'âme individuelle. Et nous rejoignons ainsi un texte plus haut cité dans lequel Râmânoudja attribue formellement à celle-ci la qualité d'agent, c'est-à-dire une capacité d'efficience intentionnelle et un pouvoir d'initiative et de responsabilité, et maintient en même temps l'universelle causalité divine et la dépendance de la personne créée dans ce même ordre de l'efficience intentionnelle ; où, d'autre part, désignant à plusieurs reprises le Seigneur sous le nom de modérateur interne pour signifier son domaine sur l'agir même de l'homme, il explique soigneusement, faisant usage de la comparaison très suggestive des droits et pouvoirs respectifs de deux co-propriétaires, comment pour réaliser nos déterminations les plus autonomes nous dépendons du concours divin².

Efforçons-nous donc de préciser le rapport de ces deux notions de subordination et de concours dans la causalité efficiente. Une doctrine explicite de la liberté, et spécialement de la liberté chez la créature nous fournirait la clé du problème. Râmânoudja ne nous la donne pas. Il se contente d'affirmer, purement et simplement, que l'âme individuelle a l'initiative dans ses décisions morales. Mais il l'affirme avec beaucoup de force, avec tant de force même que nous ne pouvons nous empêcher de voir en cette capacité d'initiative morale une liberté au sens métaphysique du mot et avec tout ce qu'il exige d'indéterminisme. C'est trop peu dire, car une telle liberté peut être conçue, l'histoire de notre philosophie médiévale en témoigne, comme enracinée dans la raison : l'indéterminisme qu'elle comporte ne concerne alors que sa relation à des motifs par eux-mêmes inadéquats et incapables de nécessiter son adhésion. L'irrationnel, au sens moderne de l'expression, apparaît seulement, de ce point de vue, avec la possi-

1. *sahakāri kārana*, cf. Ç. N. D., 9^e av. : *antaryāmiveṣeṇa sahakārikāraṇam*

* Le Seigneur est cause concourante en tant que modérateur immanent... » *kāryotpattiyupakaraṇam vastu sahakāri*... « La cause concourante est une réalité qui contribue à la production de l'effet ».

2. Cf. *sup.* pp. 309, 310, note.

bilité de faillir, c'est-à-dire de ne pas suivre un motif adéquat en lui-même mais qui n'est pas agréé pour tel. Il semble que Râmânoudja aille plus loin sur le chemin de l'indéterminisme et qu'il conçoive la liberté d'une manière proche de celle de certaines doctrines modernes, comme un pur *irrationnel* et comme dominant absolument toute obligation et tout attrait qui se proposent à elle.

On comprend aisément qu'en face d'une telle liberté la causalité divine apparaisse plutôt comme concourante que comme totalement efficiente. La cause seconde libre reste dépendante de la cause suprême en ce sens que pour être en possession d'elle-même elle doit être actualisée par celle-ci, en ce sens encore que pour conduire ses desseins à leur réalisation elle a besoin d'être maintenue dans l'actualité efficace et de bénéficier de tous les moyens dont la Providence est l'ordonnatrice, en ce sens enfin que toutes les décisions de l'âme, même les plus aberrantes sont ramenées, qu'elle l'ait voulu ou non, à l'essentielle intention salvatrice du Seigneur par le moyen de sa justice. Mais dès qu'il a mis l'âme en possession immédiate de sa liberté, et sans cesser d'être présent de par sa nécessaire omniprésence et de substance et d'efficacité, dans l'acte libre lui-même, Dieu cède délibérément le pas à sa créature. Il lui laisse faire que son acte soit tel ou tel tout en faisant qu'elle agisse. Il agit comme cause *permissive*, si je puis dire. Râmânoudja nous l'a signifié expressément : « c'est en tenant compte » de l'effort volontaire accompli par la personne individuelle, c'est-à-dire de l'intention pour laquelle elle tend son vouloir, en lui accordant sa permission, que le Suprême Soi, modérateur immanent, promet toutes les actions. Ce qui revient à dire : l'exercice actuel de l'action de l'âme est impossible sans la permission du Suprême Soi » ¹. Permission : *anu-mati*. A condition d'être purifié de toute idée de succession temporelle, le préfixe *anu* qui signifie à la suite de, le long de, dans le sens de, en épousant la pente de, est plus caractéristique encore que le préfixe *saha* (inclus dans le mot *sahakāri*, cause concourante, et marquant l'accompagnement, la concomitance). Il souligne comme à plaisir la loi d'effacement de soi, de volontaire soumission à la liberté créée qui est en quelque sorte la règle permanente de la causalité suprême, la ligne de conduite commune ou la vertu fondamentale de Dieu à l'égard de ses créatures spirituelles. Aucun arbitraire dans le comportement divin : une équanimité parfaite qui ne fait pas acception des personnes et donne à chacun son dû, est l'un de ses traits les plus manifestes ².

1. Cf. *sup.* p. 310, note.

2. Cf. Bh. G., IX, 29 « Entre toutes les créatures, je ne fais aucune différence, aucune ne m'est en haine, aucune ne m'est chère ; mais ceux qui s'attachent à moi avec dévotion, ceux-là sont en moi et moi en eux ».

Or ce préfixe *anu* entre dans la composition du mot dont Râmânoudja se sert habituellement pour signifier la grâce : *anugraha*, de *anu-grah*, agréer, choisir en ayant égard aux dispositions de ce que ou de celui que l'on choisit. C'est dire combien sont délicatement ménagées les transitions entre le régime des permissions divines et celui de la grâce. Dans une acception toute voisine le verbe *anukamp*, s'émouvoir en sympathie avec, désigne aussi la bienveillance de la Personne suprême. Et il n'est pas moins remarquable que dans l'usage du terme *prasāda* qui, dénotant en première ligne un état divin de clarté et de transparence sereins, en est venu à exprimer l'attitude gracieuse et bienfaisante de la Divinité, l'accent tombe moins sur la gratuité de la grâce que sur la sérénité et l'équanimité transcendantes du Seigneur lequel n'est pas moins impassible dans la miséricorde qu'impartial et pour ainsi dire impersonnel dans la justice.

La notion d'initiative gratuite et personnelle n'est pas absente pour autant de l'idée râmânoudjienne de la grâce. Elle lui apparaît, surtout à ses degrés les plus élevés, comme grâce d'élection ; à propos des doctrines de Çankara, son grand adversaire, il écrit : « L'opinion » qui vient d'être exposée est le fait d'êtres dépourvus de ces » qualités particulières en raison desquelles la Personne Suprême, » annoncée par les Oupanichads, dispense sa grâce d'élection [ou de » ces qualités particulières qui font qu'ils puissent être choisis par » la Personne Suprême] »¹. Election, choix, c'est la marque même de la liberté dans l'amitié et le don de Soi. Il n'en reste pas moins qu'une doctrine de la grâce qui se voudrait plus sensible à l'inconditionnalité de celle-ci et à la contingence de la créature, ne dirait pas que Dieu choisit une âme parce qu'elle est bonne, mais que celle-ci est bonne parce qu'Il la choisit. Et sans doute toute la bonté de l'âme vient-elle en définitive pour Râmânoudja de sa source divine : mais c'est moyennant le bon usage de sa liberté, pris comme condition préalable, qu'elle devient digne du choix qui la fera entrer dans l'amitié de la Personne Suprême. Non seulement le caractère *irrationnel* reconnu à la liberté humaine est éliminé de la liberté divine, mais l'indéterminisme même en est notablement réduit au profit de la liberté créée. Ne concluons pas cependant que la libre grâce de Dieu se ramène dans ce système à une liberté morale entendue au sens leibnizien. Il ne peut être ici question, à notre sens, que d'une liberté métaphysique. L'on voit mal d'ailleurs comment après avoir été accordée aux créatures spirituelles elle pourrait être refusée au Créateur. Si le monisme de la doctrine empêche qu'elle y prenne une place tout à fait dominante, son pluralisme permet qu'elle y trouve une place corrélative de celle des

1 Ç. Bh., I. I. I. *tadidam aupaniṣadaparamapurūṣavarāṇīyatāhetugūṇaviśeṣavivrahinām*.

libertés créées. Et la discrétion même de cette liberté, dans la mesure où elle s'explique par les droits métaphysiques d'une créature de *nature divine*, doit être en même temps regardée comme un volontaire et libre oubli de Soi, comme une libre délicatesse devant l'authenticité de ce droit qu'elle ne veut en rien forcer.

N'y a-t-il pas lieu aussi de faire état des grâces de pardon, non seulement dans le sens — qui d'ailleurs n'est pas à exclure — où elles apporteraient des dérogations ou des atténuations à la rigueur de la loi du *harman*, mais peut-être aussi dans le sens où un pardon de personne à personne viendrait s'ajouter à l'extinction automatique de la dette par les satisfactions expiatoires du *samsāra* ? Car le péché semble comporter pour Rāmānoudja deux aspects : c'est d'une part un attentat à l'ordre impersonnel de la loi morale, attentat que la peine temporelle répare ; mais c'est aussi une offense à la Personne divine dont la bonté, la générosité consciente et voulue, l'intention salvatrice sont les auteurs et les garants de cette loi. Le péché provoque le « déplaisir » personnel de Dieu, comme les actions vertueuses lui sont agréables. De ce point de vue la réparation quasi mécanique du péché suffit-elle ? Un acte exprès de pardon de la part de la personne offensée ne devient-il pas nécessaire ?

Et quant aux grâces de prévenance que le Seigneur sème à profusion sous nos pas leur caractère gratuit éclate par lui-même.

Le règne de la grâce s'étend aux quatre fins de l'âme individuelle et ne se limite pas à ce qui concerne immédiatement la délivrance : « C'est par Sa grâce que l'âme prend possession et arrive à la jouissance » de ses fins de personne : accomplissement de la loi sacrée, richesse, » plaisir, salut... » Mais il est trop clair qu'elle vise principalement la délivrance et que ses épanchements sont essentiellement des communications de l'intimité divine ; les dons qu'elle accorde à l'homme dans l'ordre des fins temporelles n'ont qu'une valeur secondaire, ne sont qu'un surplus destiné à la parure et à la gloire de la vie, car l'homme vit mal sans un certain superflu de joie, et qui d'ailleurs ne laisse pas d'être ordonné lui aussi à la fin spirituelle pour autant que les fins temporelles sont elles-mêmes des moyens par rapport à celle-ci.

Nous dirons bientôt comment les initiatives de la grâce viennent à la rencontre des efforts de l'âme individuelle, comment la *bhakti* procède à la fois de la nature et de la grâce au cœur de la créature. Ce sont plutôt les manifestations générales et cosmiques de cette grâce que la suite immédiate de notre étude va nous fournir l'occasion d'envisager.

* * *

Il nous reste donc pour achever l'examen de la théologie râmânoudjienne à reprendre en perspectives descendantes la définition de cette Déité¹ à laquelle l'Écriture nous a donné accès par le mystère de sa

1. Rappelons ici la longue théorie d'épithètes dont Râmânoudja aime à se servir pour louer et définir tout ensemble le suprême Brahman et suprême Seigneur. Çri Nivâsa nous sera au surplus d'un grand secours dans notre effort pour retrouver l'ordre intelligible sous-jacent à l'abondance fluente de ces eulogies :

Ç N. D. 9^e av. « La réalité, la capacité de connaissance et de béatitude, l'absence de toute souillure etc... sont les attributs du Seigneur qui définissent sa forme propre ; la connaissance, la puissance etc... sont les attributs qui en tant que réellement distincts spécifient sa forme propre ainsi définie. L'omniscience, l'omnipotence etc... sont ceux de ses attributs qui sont appropriés à l'acte de création La tendresse « parentale », la bienveillance, l'accessibilité etc... sont les attributs propres à en faire pour ses créatures un refuge. La compassion etc... les attributs propres à faire de lui un vigilant protecteur »
satyatvaṇṇānānandatvāmālatvādāya īśvarasya svarūpanirūpādharmāḥ ṇānaśaktiṇīdayo nirūpitasvarūpaviśeṣakā dharmāḥ sarvaṇṇatvasarvasaktitvādāyaḥ śṛṣṭiyupayuktā dharmāḥ vātsalyasauśīlyasaulabhyādāyaḥ āśrayanopayuktā dharmāḥ kārūṇyādāyo rakṣanopayuktādharmāḥ |

Ç N. D. 7^e av. « La connaissance, la puissance, la force, la domination, l'héroïsme, l'ardeur, la bienveillance, l'affection « parentale », la douceur, la franchise, l'amitié, la constance, l'impartialité, la compassion, la suavité d'amour, la profondeur, la magnificence, la stabilité et la tranquillité, la valeur victorieuse etc... sont les qualités excellentes et infinies du Bienheureux. ce sont des extensions de la connaissance et de la puissance. Dans cette liste, l'attribut dénommé connaissance a forme d'intuition universelle. La puissance est la capacité de produire ce qui n'est pas encore produit La force, la capacité de maintenir. La domination, la capacité de maîtriser et gouverner. L'héroïsme le fait de ne se laisser aller à aucune dégradation L'ardeur, la capacité de triompher de ses adversaires La bienveillance, une disposition naturelle chez un être de haut rang à vivre dans le plus étroit et indissociable embrassement avec les misérables L'affection « parentale » le fait de considérer comme des qualités les défauts mêmes, ou le fait de ne pas voir les fautes La douceur, c'est l'impossibilité de laisser à l'abandon celui qui cherche en vous son refuge. La franchise est l'accord de l'esprit, de la parole et de l'attitude corporelle L'amitié consiste à veiller avec un soin jaloux sur autrui sans avoir en considération aucun bénéfice personnel. L'impartialité à s'offrir à tous en refuge sans tenir compte de la naissance, de la science, de la conduite, des qualités etc... L'ingéniosité indulgente à cacher les défauts de qui a pris refuge en vous. La stabilité et la tranquillité consistent à être inaccessible à toute agitation. La constance est la fidélité inviolable à sa promesse. Le courage est la capacité d'intervenir dans les entreprises de force d'un autre. La valeur victorieuse de les mettre en échec La compassion consiste à vouloir écarter la souffrance d'autrui sans avoir en vue quelque fin personnelle, ou encore à souffrir de la souffrance d'autrui. La suavité d'amour est une douceur essentielle qui se laisse éprouver même sans être relevée par quelque condiment, comme celle du lait La profondeur d'Içvara c'est l'abîme insondable de sa libéralité et de sa grâce à l'égard de ses dévots.

causalité multiforme, et à compléter cette définition par une description rapide du Paradis éternel et de ses hôtes ¹, du procès de création, de conservation et de résorption de l'univers naturel, substrat de la transmigration, et des différents ordres de manifestations par lesquelles Īçvara vient au devant des âmes encore sêves pour les aider

« Sa magnificence consiste en ce que même la communication de ses privilèges
« souverains laisse son amour insatisfait »

*evamjñānaśaktirbalasāvaryaṭīryatejaḥsauśīlyavātsalyamārdavārjyavasauhārdadhar-
ryasāmyākārūṇyamādhuryagāmbhīryaudāryasthavyapapṛkṣamādayo bhagavato
'nantakalyāṇagunāḥ jñānaśaktyorvitatibhūtās tatra jñānam nāma sarvasaḥśātkāra-
rūpaṃ śaktir aghatitaghātanāstūmarthyam balaṃ dhāranāśāmarthyam arisvaryaṃ
nyamanasāmarthyam vīryam avikāritvaṃ tejaḥ parābhūbhavanasāmarthyam maha-
to mandarīḥ saha nīrandhreṇa saṃślesasvabhāvatvaṃ sauśīlyam vātsalyam dose'pī
guṇatvabuddhir dosādāraśītvam vāsīritavirahāsahatvaṃ mārdayaṃ mano vā kvāya-
karūpamārjyavam svasattānapēksata īksāparatvaṃ sauhārdam janma jñānavṛtta-
guṇādyanapēksayā sarvavāśrayanīyatvaṃ sāmyam āśritadosagopanaṃ cāturyam
akampanīyatvaṃ sthavyaṃ abhagnapratijñatvaṃ dhavyaṃ parabalaapraveśa-
nasāmarthyam śauryaṃ tannirāharaṇaṃ parākramaḥ svaprayojanamanapēkṣya
paraduḥkhanirācīkīrśadayā paraduḥkḥhaduḥkḥtvaṃvā kṣīravadvipādhyabhāve'pī svā-
dūtvaṃ mādhyuryaṃ bhaktānūgrahavadānyatu [ādemattvaṃ] duravagāhītvam gāṃ-
bhīryaṃ prabhītvam dattvāpyatīptatvaṃ [audāryam evam vādānya uvādvāpyū-
hyam] ||*

I Ç N D., 9^e av « En tant que Suprême, Il réside en sa Gloire souveraine
« conquise en trois pas, dans la splendide ville forte nommée Vaikountha qu'en-
« tourent de leur protection les gardiens de la cité divine, pourvus d'armes,
« d'ornements, d'escortes et d'équipages divins Nénufar-Blanc, Œil de Nenu-
« far-blanc, Lotus-Blanc, le Nain, Oreilles-Pointues, Tout-Yeux, Beau-Visage,
« Bien-Campé etc., elle a aussi pour ses portes des gardiens qui sont : le Féroce,
« le Très-Féroce, la Magnifique, le Victorieux, le Triomphant, le Fondateur,
« le Dispensateur etc. ; elle contient la glorieuse demeure de la Sagesse qui
« renferme le Grand Pavillon des Perles, tout resplendissant, où se trouve
« le Trône du Lion posé sur huit pieds — le pied de la Loi etc. — Le serpent
« Çecha (le Reste) y forme un lit de repos C'est là que se distinguant par son
« corps personnel, béatifique et divin, avec ses quatre bras, en compagnie de
« Çrī, Bhoū et Lilā, portant ses armes divines, le Disque, la Conque etc..., orné
« de parures divines, son diadème rayonnant de beauté etc., goûté par les âmes
« bienheureuses depuis l'éternité, Ananta, Garouda, Vichvakséna et les autres,
« et par les âmes délivrées qui s'occupent à chanter des hymnes ou à d'autres
« passe-temps, spécifié par ses qualités excellentes et infinies de connaissance
« et de puissance, siège celui que l'on nomme Suprême Brahman et Suprême
« Vāsoudéva, ou d'autres noms encore, Nārāyana ».

*tatra paro nāma tripādvibhūtau kumudakumudāksapundarikavāmanasāṅkukar-
ṇasarvanetrasumukhasupratīṣṭitādvibhīḥ dvyaūyudhabhūṣaṇaparījanaparicchadā-
nvitārdivyanaḡarapālakaḥ parivṛkṣita śrīmadvaikūṇṭhākhye pure candāpracaṇ-
ḍasubhādrajayaūjayadhātīvidhātīprabhītibhir dvārāpālakaḥ upeta śrīmadvidyā-
laye śrīmahāmanimanāḍape dharmādyaṣṭapāḍavṛcatisamhāsane śeṣāparyāṅke
divyamaṅgalavīgrahavasiṣṭaścaturbhujāḥ śrībhūlīlāsahīaḥ saṅkḥacakraḍīdivyaū-
dhopeśaḥ, śrīmatkīrtīdīdivyabhūṣaṇabhūṣitāḥ anantagaruḍavīśvaksenādībhīrni-
tyais sāmagāṇaparavar anyar muktaiścānubhūyamāṇāḥ jñānapraśaktyāḍyanan-
takalyāṇagunaūvisiṣṭāḥ parābrahmuparavāsudevādśābdavācyo nārāyaṇaḥ ||*

à s'affranchir et leur donner dans la servitude même un avant-goût de la vie bienheureuse qui les attend dans l'éternité.

De ce point de vue, il faut distinguer cinq manières d'être de la Personne Suprême, qui interfèrent et soutiennent des relations complexes avec son triple rôle de créateur, conservateur et destructeur des mondes. Ce sont : sa *Forme suprême et transcendante*, sa *Division en quatre* hypostases, ses *manifestations incarnées*, sa forme de *Modérateur immanent*, ses *descentes* dans les *images* du culte ¹.

La Forme suprême ², transcendante, éminemment personnelle du Seigneur, celle que désignent par excellence les noms propres de la Divinité, Vāsoudéva, Nārāyaṇa, Viṣṇou et d'autres encore, se définit par une double série d'attributs. La première comprend les qualifications générales, positives ou négatives qui conviennent de tout point de vue à la Personne divine, soit qu'on l'envisage en tant que substance soit qu'on la considère en l'un de ses attributs. Telles sont la réalité, la spiritualité, c'est-à-dire la transparence consciente et bienheureuse, l'absolue pureté etc... En nombre infini sont les points de vue que notre esprit peut ainsi prendre sur la Personne divine. La seconde série de qualifications comprend les deux grands attributs de *connaissance* et de *puissance*, réellement distincts de leur substance et réellement distincts entre eux. Le lecteur reconnaîtra dans cette bipartition la projection en Dieu d'une distinction reconnue valable dans l'ordre humain entre la connaissance et l'action (*jñāna* et *kriyā*) pour ce qui est de l'âme, entre les sens de connaissance et les sens de d'action (*jñānendriya* et *karmendriya*) pour ce qui est du corps. De ces deux attributs majeurs découlent en nombre infini soit à partir de l'un d'entre eux seulement, soit de leur conjonction, soit par procession immédiate, soit médiatement, des attributs dérivés, modes réels ou *extensions* des premiers, distincts entre eux, infinis chacun dans sa ligne. Ces qualités sont susceptibles d'être groupées selon leurs affinités sous des chefs particuliers. C'est ainsi que la création ou production (*śṛṣṭi*, *utpatti*) dépend de l'exercice de la Puissance ou Toute-Puissance dont elle est l'acte propre et immédiat, dans l'illumination et sous la décision aimante de la Connaissance apparaissant ici comme Omniscience puisqu'elle porte sur l'universalité des virtualités créables : les deux attributs majeurs y entrent en jeu synergiquement et plutôt en ramassant synthétiquement chacun ses capacités qu'en les analysant en actes divers. C'est ainsi que les créatures de Dieu trouvent un *refuge* en lui pour autant qu'il est indulgent comme un père et une mère, qu'il est bienveillant, accessible. C'est ainsi

1. Cf. Ç. D. N., 9^e av. : *ataḥ śṛṣṭisthitisamhāra kartā ca bhavatyevaṃ prakāra īśvaraḥ paravyūhavaribhavāntaryāmyarcāvatāravarūpeṇa pañcaprakārah* |

2. *para*.

encore que la constellation des vertus rassemblées autour de sa *compassion* en font un protecteur toujours vigilant prêt à répondre avec zèle et tendresse à toute prière.

La conscience que le Seigneur a de lui-même n'est pas plus que son être, purement relative à sa création : elle a un contenu absolu, la vie spirituelle de la personnalité absolue. Mais en même temps, puisqu'Içvara a un corps, sa conscience a aussi un contenu relatif, savoir les relations de l'esprit divin au corps divin, relations ontologiques par lesquelles il est « âme », relations dynamiques ressortissant à sa puissance créatrice en tant qu'illuminée et embrasée par sa connaissance aimante et voulante. La conscience que le Seigneur a de sa fécondité généreuse est intérieure à sa conscience personnelle mais à la manière d'une résonance intime, et, sans constituer une personnalité distincte de la sienne, elle se concrétise comme le terme immanent d'un dialogue éternel que Dieu entretient avec lui-même au sujet de la création dans laquelle il veut répandre sa gloire. Cette polarisation de la vie divine par sa *śakti*, sa capacité créatrice, les Vichnouites la nomment Çrī — Beauté — ou Lakṣmī — Abondance heureuse — et la conçoivent symboliquement comme un principe féminin immanent à la Dêité Suprême dont le vouloir apparaît alors comme le principe masculin corrélatif ¹.

Telle est donc la Forme transcendante du Seigneur. Nous savons que cette forme spirituelle est douée d'un *corps cosmique* comprenant des modes spirituels et des modes matériels. Elle est aussi pourvue d'un *corps personnel*, le corps à quatre bras de l'iconographie vichnouite, corps de gloire fait d'une substance particulière que Çrī Nivâsa dénomme « éternelle gloire » ² ou « pure essence » ³, car cette substance éternellement glorieuse a pour attribut ontologique le pur *sattva*,

1. Cf. VI, vol. II, p. 689.

« In Vākuntha [le Paradis de Vichnou], the Lord is seated on the serpent Sesa, « supported by his consort Lakṣmī. Lakṣmī, the imaginative symbol of the creative energy of God becomes in later Vaiṣṇavism the divine mother of the universe, who sometimes intercedes with God on behalf of weak and erring humanity. She is the power united eternally with the Lord. While Isvara symbolises justice, Lakṣmī stands for mercy, and the two qualities are united in the godhead. Lakṣmī, the *śakti* of Viṣṇu, has the two forms of *krīyā* or the principle of regulation and control, and *bhūti* or the principle of becoming. These, answering to form and matter, enable Viṣṇu to become the efficient and the material causes of the universe ».

On comprend à la lumière de cette explication pourquoi il nous a été dit plus haut, p. 320, note 1, qu'Içvara demeure en compagnie de Çrī, Bhoū et Līlā. Nous venons de montrer ce qu'est Çrī ou Lakṣmī. Bhoū n'est sans doute autre que Çrī en tant que *bhūti*, et Līlā Çrī en tant qu'engagée dans la Gloire du jeu créateur, *līlāvibhūti* : cf. infra p. 234, note 1.

2. *nityavibhūti*, cf. Ç. N. D. 7^e av.

3. *śuddhasattva*, id.

la pure « essence », analogue à la « prime essence », la plus haute des trois qualités de la nature matérielle, laquelle est aussi désignée comme « essence mêlée » ¹ à raison de sa solidarité nécessaire avec les deux autres qualités. On voit par là avec quelle aisance la notion d'un corps personnel d'Içvara, d'Içvara qui est Esprit (notion dont la présence est bien entendu commandée par des motifs traditionnels), combien facilement ce thème imaginaire trouve place dans le système : non seulement le corps cosmique nous prépare à concevoir le corps personnel, mais la prime-essence, la qualité la plus noble de la nature grâce à laquelle celle-ci reçoit comme un reflet de spiritualité, o, pour prendre les choses de manière ascendante, prélude à la spiritualité, cette prime-essence qui est un intermédiaire à la façon platonicienne, un *μεταξύ*, constitue un prototype ² tout à fait adéquat de cette nouvelle réalité intermédiaire, expression infra-spirituelle mais supra-matérielle, infra-personnelle mais supra-cosmique du Divin, projection merveilleuse et surnaturelle de la nature. Cette substance de gloire, en effet, est immatérielle ³, c'est-à-dire lumineuse et manifeste par soi ⁴, mais elle n'est pas *pour soi* ⁵, elle est pour la Personne divine ; elle n'est pas lumineuse pour elle-même, elle est inconsciente. On reconnaît ici certaines des propriétés de la connaissance qui elle aussi, ne l'oublions pas, est une substance ⁶. Seulement, tandis que la connaissance est un attribut *constitutif* de la Personne, la « pure essence » n'est constitutive que du corps de la Personne. Et cela suffit à nous faire entendre que, malgré les similitudes de leurs définitions, il y a entre ces deux substances-attributs une différence de niveau ontologique, la seconde n'appartenant pas à l'ordre de l'esprit ⁷. Elle n'en est pas moins par soi objet d'expérience délicate ⁸, ce qui la

1. *mūṣṛa sattva*, cf. Ç. N. D., 10^e av

2. Prototype dans l'ordre d'invention, cela va sans dire, mais ectype dans l'ordre de la doctrine constituée.

3. *ajāḍa*. Et donc ultra-sensible (10^e av.), et toujours en acte, transcendant l'évolution, le changement, l'effectuation, simple quoique variée (6^e av.)

4. *svayamprakāśa*.

5. *parāñc*.

6. Aussi la « gloire éternelle » est-elle dite participer à l'essence de la connaissance, *jñānātṃka*.

7. *acetana*.

8. *ānanda*. La substance de gloire s'irradie en effet en une variété de qualités ultra-sensibles et délicieuses, sonores, colorées, parfumées, sapides et tactiles perceptibles à la conscience divine par le moyen d'ultra-sens dont est doué le corps de gloire d'Içvara.

La *Dīpikā* nous dit (6^e av.) que le corps bienheureux de Vichnou est éternel, irréprochable, insurpassable, resplendissant, beau, odorant, délicat, charmant, jeune, tendre, franc.

Selon la remarque de R. Otto c'est la jeunesse qui pour l'Inde exprime l'immuable éternité et l'éternelle nouveauté du divin.

met fort au dessus de la nature, incapable par elle-même de valeurs affectives déterminées. Et tout principe objectif d'ignorance ou d'erreur ¹ en est éliminé.

Cette substance de gloire ne constitue pas seulement le corps personnel d'Içvara. Plastique entre les mains de la^a Toute-Puissance, elle lui fournit en abondance infinie outre la matière de cet objet d'expérience délicieuse qu'est le corps lui-même, celle des instruments de cette expérience, tels que les armes et les ornements divins, celle du séjour paradisiaque, la cité céleste Vaïkountha avec ses murs, ses tours, son palais, son trône. C'est de pure essence qu'est aussi fait le corps glorieux de ces esprits qui vivent depuis l'éternité dans la compagnie et le service du Bienheureux, sans avoir jamais connu la condition transmigrationnaire ². C'est en pure essence que consiste le corps glorieux des âmes délivrées. C'est elle enfin qui constitue le *medium* de la manifestation divine dans les diverses sortes de théophanies dont nous parlerons bientôt.

L'acte créateur révèle en les actualisant les virtualités cosmiques. Il fait se développer le processus de la nature par le moyen de laquelle il prépare la délivrance des âmes asservies. Cette nature ³ est une substance radicalement infinie, éternelle ⁴, impérissable ⁵; elle n'est pas spirituelle ⁶, elle est ignorance et magie ⁷. Trois qualités primordiales, la prime-essence, le dynamisme passionnel, la roideur obscure, la caractérisent en elle-même et en tous ses produits quels qu'ils soient, mais leur proportion y varie, entraînant des différences essentielles d'un effet à l'autre. Dans la période de résorption universelle, quand la nature n'est pas manifestée ⁸ et qu'elle est en état d'attente vis à vis de ses effets, les trois qualités primordiales sont en équilibre. La rupture de cet équilibre produite par la volonté du Seigneur déclenche le procès de l'évolution cosmique.

Le premier produit de ce développement est le *mahant* ou Grand Prin-

1. *avidyā*.

2. Ces « sages » (*sūri*) ont des fonctions célestes et aussi cosmiques. Ils peuvent « descendre », à leur gré, dans le monde de la transmigration pour le bien des créatures servies. C'est parmi eux qu'il faut ranger Çécha (ou Ananta), Garouda etc... dont le corps glorieux peut ou bien demeurer en sa forme essentielle (*svābhāviṇa rūpa*) ou prendre la forme symbolique de serpent, d'oiseau sous laquelle ils se présentent dans les récits mythologiques. Cf. Ç. N. D., 8^e et 4^e av.

3. *prakṛti*.

4. *nityā*

5. *aṅsarā*

6. *jaḍā*

7. *avidyā*, *māyā*

8. *avyaktā*, cf. Ç. N. D., 4^e av.

cipe. Il est triple, selon les trois qualités primordiales. Du *mahant* procède l'*ahankāra* ou Principe de la production du Moi : c'est un facteur cosmique qu'il ne faut pas confondre avec la fonction psychologique du même nom. Il est triple lui aussi, selon les trois *guṇa* et se différencie en *vaikārika* (substance des transformations) qui correspond à la prédominance du *sattva*, *taijasa* (principe igné) qui correspond au *rajas*, *bhūtādi* (principe des éléments) qui correspond au *tamas*. Le « mental », les cinq sens de connaissance et les cinq sens d'action procèdent de *vaikārika* et *taijasa* combinés. De *bhūtādi* sont engendrés les cinq éléments subtils — *tanmātra* dénommés son, tangible, couleur, odeur, saveur. Ces éléments subtils ne sont pas accessibles aux sens ; il faut un pas de plus dans l'évolution pour arriver au sensible ou « grossier » — *sthūla* : chaque élément subtil engendre le « grand élément » correspondant, éther, air, feu, eau, terre, lequel a pour qualité essentielle et propre l'une des cinq qualités sensibles. L'ordre d'évolution est celui-ci : l'élément subtil sonore engendre l'éther principe des localisations spatiales et qualifié par le son sensible. De l'éther procède l'élément subtil tangible et de ce dernier l'air spécifié par la tangibilité sensible mais doué aussi du son. C'est l'air qui sous le nom de souffle (*prāṇa*) est le principe vital des êtres animés. Et ainsi de suite.

Les grands éléments n'entrent pas tels quels dans la composition des réalités individuelles, mais subissent d'abord une sorte de brassage appelé « quintipartition » — *pañcīkaraṇa*. Chacun d'entre eux est divisé par le Créateur en deux parties, et l'une de ces deux moitiés encore en quatre parties. Chacun de ces quarts est ensuite mélangé avec la moitié intacte de chacun des quatre autres éléments. En sorte que chaque élément se compose désormais ainsi : $1/2$ élément pur + $1/8$ de chacun des quatre autres éléments. Et ce sont ces éléments composites qui servent à la constitution des choses individuelles. La proportion dominante de l'élément primitif sauvegarde son authenticité. Mais l'adjonction de parcelles des autres éléments rend compte de la participation de toute chose à toute chose et explique certaines anomalies de la perception.

Le Seigneur, avec ces éléments, crée l'« œuf cosmique » ou plutôt un nombre infini de ces embryons de monde. Chaque monde comprend sa terre, ses cieus, ses astres, ses enfers, ses dieux, ses hommes, ses démons, ses animaux.

Au sommet de la création trône Brahmā Tchatourmoukha. Il fait fonction de démiurge et de régent universel et reçoit avec d'autres *deva* de rang moins élevé la charge de conduire l'évolution des mondes en se conformant à la volonté divine et à la loi védique dont la révélation lui est faite par le Seigneur lui-même.

Le Temps — *kāla* — est une réalité objective et substantielle. Il

n'est pas spirituel — *jaḍa* — , transcende la nature et ses trois *guṇa*, est éternel, omniprésent, se différencie selon le passé, le présent et l'avenir, comporte des divisions quantitatives fixes qui mesurent les durées. Il est à lui-même sa propre cause substantielle : en tant qu'indivis, il est l'éternité, mais en tant qu'effectué et divisé, il n'est pas éternel. Il est perceptible aux sens externes et au sens intime.

« Le Temps, dit *Çrī Nīvāsa*, est l'auxiliaire du Seigneur dans son jeu créateur. Dans la puissance glorieuse de son jeu créateur, le Seigneur produit l'univers en suivant les mesures du temps. Mais bien que le temps réside aussi [comme éternité] dans la Gloire éternelle, il n'est point là mesure mesurante mais bien mesure mesurée » ¹.

Le monde étant créé, « le Suprême Brahman appelé *Vāsoudéva*, par amour pour ses enfants qui cherchent refuge en lui, vient à sa libre volonté, demeurer [parmi eux] sous quatre formes afin de se rendre accessible » ². C'est la doctrine des Divisions — *vyūha* — pièce maîtresse de l'enseignement des *Bhāgavatas*. La plus haute de ces manifestations est celle de *Vāsoudéva* lui-même « dans l'intégrité du corps merveilleux de ses six qualités premières » ³, connaissance, puissance, force, domination, héroïsme, ardeur. Ce sont là, nous le savons, des qualités purement spirituelles ; elles sont dites former un corps de merveilleuse beauté pour signifier leur synergie parfaite et la profondeur de leur unité radicale. Mais le moyen de leur manifestation *ad extra* est bien le corps de gloire du Seigneur, en sorte que pratiquement le dévôt peut les considérer comme appartenant à ce corps ⁴. Au dessous de cette manifestation plénière, il faut faire place à trois manifestations partielles entre lesquelles se divisent — d'où

1. Ç. N. D., 5^e av. ... *kāla īśvarasya kṛīḍāparikaro bhavati | līlāvibhūtāvīśvaraḥ kālādihina eva kṛyāṃ karoti | nityavibhūtau tu kālasya vādyāmānatve 'pi tasya na svātantryam* . .

Il faut donc distinguer la Gloire éternelle (*nityavibhūti*) de la Gloire du Jeu créateur (*līlāvibhūti*). La première est la substance quasi-spirituelle que nous avons décrite plus haut. La seconde est l'acte créateur envisagé dans les perspectives du temps, du temps effectué et divisé. Cf sup. p. 322, note 1.

2. Ç. Bh., II. II. 41 *vāsudevāḥkhyāṃ param brahmaivāśrītavatsalam svāśrīta-māśrayāṇīyatvāya svecchayā caturdhāvatīṣhata iti*.

Cf. aussi *loc cit*, « L'Écriture établit qu'il y a une (quasi) naissance (du Seigneur) lorsqu'elle dit : » Sans naître, il naît de plusieurs manières ». Et c'est « cette naissance consistant en ce que le Seigneur assume librement un corps par tendresse paternelle pour ceux qui cherchent refuge en lui dont parlent les *Bhāgavatas* ».

ajāyamāno bahudhā vjayāta iti śrūtisiddhasyavāśrītavātsalyanimittasvecchā-vigrahasaṃgraharūpajamano 'bhīdhānāt |

3. Ç. Bh., II. II. 41 *sampūrṇaśāḍḡṇyavavapus...*

4. Ç. N. D., 6^e av. *īśvaraśarīrasyaśāḍḡṇyamiti vyavahārah śāḍḡṇyaprakāśakatvāt |*

le nom de Divisions — les six qualités divines majeures : ces « Divisions » n'en sont pas moins des manifestations personnelles d'Içvara qui s'y révèle par un corps approprié dont la matière est la substance de Gloire éternelle et que la Personne Suprême assume à cet effet. Sankarçana manifeste la connaissance et la force ; il règne spécialement sur l'ensemble des âmes individuelles. Vient ensuite Pradyoumna avec la domination et l'héroïsme ; il règne sur les organes internes. Enfin Anirouddha pourvu de la puissance et de l'ardeur, règne sur les fonctions du moi. Par le moyen de ces Divisions le Suprême Seigneur se rend donc accessible à ses créatures pour qu'elles puissent lui rendre le culte d'adoration auquel leur piété les incline. Ce sont des manifestations de grâce qu'il dispense librement ¹, et c'est dans la perspective de cette intention principale que le Seigneur exerce aussi diverses fonctions plus strictement cosmiques sous le visage de l'une ou l'autre de ses Divisions ².

L'adoration des manifestations divisées conduit à l'adoration de la manifestation plénière et celle-ci à la contemplation purement spirituelle de Dieu. Au-dessous des Divisions et jouant à leur égard le rôle de degré préparatoire sont les manifestations incarnées ou « descentes » ³. La doctrine vichnouite en compte douze pour notre monde : l'une est encore à venir, celle de Kalki qui nous délivrera de cet âge dégradé dans lequel nous vivons. Certaines de ces « descentes » se sont faites en des corps d'animaux : par exemple celle du Poisson dont le but était de révéler les Védas à Brahmâ. Les plus hautes sont les incarnations humaines, par exemple celle de Râma et surtout celle de Krichna, dont l'enseignement nous est conservé dans la Bhagavad Guîtâ. L'incarnation divine se réalise dans un corps naturel et sensible ⁴ par l'intermédiaire d'un corps glorieux et surnaturel ⁵. Pour cette raison, et parce que le corps naturel de l'incarnation n'étant pas un corps *karmique* ne saurait asservir l'Esprit qui l'anime, la Personne divine tout en étant immédiatement et spécialement présente dans la forme vivante qu'elle a assumée reste inaffectée de tous les accidents auxquels est exposé son corps et demeure en son impassibilité. « Toutes » les fois que l'ordre chancelle, que le désordre se dresse, je me produis » moi-même, chante le Bienheureux Krichna. D'âge en âge, je nais pour » la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de » l'ordre » ⁶. Mais plus encore que l'ordre et la justice et à travers eux,

1. *svecchayā*.

2. Ç. N. D., 9^e av. *vyūho nāma para evopāsanārīhaṃ jagatsṣṣṭyādyaṛthe ca etc...*

3. *vibhava* et *avatāra*.

4. *prākṛta*.

5. *aprākṛta*.

6. Bh. G., IV, 7 et 8. Trad. Senart.

c'est une merveilleuse et tendre familiarité d'amour que le Seigneur veut procurer à ses créatures par ses incarnations humaines. Vivant avec nous, comme nous, de notre vie, il se met à notre portée, proportionne ses exemples et ses enseignements à nos petites mesures et peu à peu, de plus en plus largement, nous ouvre le cœur, nous conduisant comme par la main vers les cimes de la vie spirituelle.

Nârâyana consent à plus d'humilité encore. Il veut habiter la pierre, le bronze ou le bois des images que nous dressons pour l'honorer et pour soutenir les premiers balbutiements de notre prière. Par là se justifie l'adoration des idoles consacrées : par le moyen d'un corps de gloire, Içvara y réside spécialement pour y recevoir nos hommages et nous manifester sensiblement sa présence. « Quoiqu'omniscient, il » apparaît comme ignorant, quoique spirituel comme matériel, quoique » que maître de lui-même comme étant au pouvoir des hommes, » quoique tout-puissant comme impuissant, quoiqu'entièrement libre » de besoins, comme éprouvant des besoins, quoique maître comme » serviteur, quoiqu'invisible comme visible, quoiqu'insaisissable comme » me saisissable » ¹.

Les manifestations du Seigneur sont des manifestations de sa forme transcendante. Mais nous savons qu'Il est à la fois transcendant et immanent. Sa forme immanente c'est sa forme d'âme universelle ou de modérateur immanent ². Ontologique et dynamique, cette présence intérieure du Créateur à sa création est une présence spirituelle, non pas seulement substantielle et efficace, mais aussi connaissante et aimante. Au plus intime de nous-même, dans le lotus de notre cœur, nous avons un ami qui est plus nous que nous-même et que pourtant nos déficiences et nos misères n'affectent point. C'est dans ces profondeurs d'intériorité que les mystiques, les *yogin* cherchent la Personne Suprême et que par sa grâce ils la trouvent et la voient sans intermédiaire.

1. Traduit sur la traduction anglaise de VI, vol. II. p. 690 note 2 ; texte de l'*arthapañcaka*.

2. *ātman*, *antaryāmin*.